

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA**

**RODRIGO MACIEL SARUBBI**

**A INSURGÊNCIA NO IMAGINÁRIO GREGO ANTIGO E SEUS  
MECANISMOS DE CONTROLE**

**FLORIANÓPOLIS, 2013**

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

RODRIGO MACIEL SARUBBI

A Insurgência no Imaginário Grego Antigo e seus Mecanismos de Controle

Trabalho de Conclusão de Curso submetido à  
Universidade Federal de Santa Catarina, como  
requisito parcial para a obtenção do grau de  
Bacharel em Direito, tendo como Orientadora a  
Prof<sup>ª</sup>. Dra. Jeanine Nicolazzi Philippi

FLORIANÓPOLIS, 2013

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço, primeiramente, ao meu pai. Seu esforço perene deu-me os meios para que tudo me fosse possível. Tenho ciência que, não importa o que eu faça, essa dívida nunca será paga.

À minha mãe, por todo o seu amor e afeto. Onde quer que esteja, saiba que eu te amo.

Ao meu padrinho Nicodemo Sarubbi Filho, por toda a dedicação a mim confiada, principalmente no que diz respeito à valorização dos meus estudos.

À Gabriela, minha companheira amada, por toda a paciência, cuidado, carinho e ajuda em aspectos vários na elaboração deste trabalho.

A todos os meus familiares e amigos por tornarem a minha vida valiosa e interessante.

Ao Marcel Soares de Souza por todas as sugestões dadas quando este TCC era apenas um embrião.

À professora doutora Jeanine Nicolazzi Philippi por aceitar o desafio de orientar um trabalho tão pouco usual na graduação de Direito. Obrigado por fazer parte deste momento.

Belo é conter o homem injusto; ou ao menos não participar de sua injustiça.

Demócrito

## **RESUMO**

Os deuses gregos em muito se assemelhavam ao homem grego. As mesmas insatisfações, a mesma sede por poder, a mesma vaidade. Hesíodo e Homero foram chamados os grandes educadores de sua nação. Narraram deuses e heróis, suas vidas, lutas e revoltas. Da conquista de Zeus até o enfrentamento de Aquiles frente a Agamêmnon, ambos os poetas descreveram séculos de grandes e pequenas insurgências que retratavam um povo criativo, mas rebelde. As tragédias, interpretadas na Atenas democrática do século V a. C., não fugiram dessa temática, mas inseriram vários conceitos ideológicos. Essa já era uma sociedade mais elaborada, com uma elite que não tinha mais a justificação aristocrática da legitimação divina para a dominação. A democracia requeria um controle mais sutil, e a arte foi um dos meios utilizados para tal fim. Mulheres e escravos eram coadjuvantes nos cenários valorizados pelos homens cidadãos (economia, política e guerra), embora fossem maioria. A liberdade era ainda um conceito embrionário na mente antiga, mas os gregos, dispondo do suficiente para enaltece-la, fizeram dela sua bandeira para situações as mais distintas. As disputas pelo poder não se limitavam aos que já eram poderosos: o povo também dispunha de toda uma sabedoria popular que o ajudava a identificar a exploração alheia. Esopo fornece fábulas bastante instrutivas quanto a isso.


**Palavras-chave:** Grécia. Cultura. Insurgência.

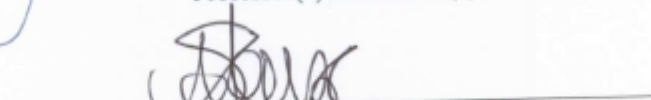
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS  
COLEGIADO DO CURSO DE GRADUAÇÃO EM DIREITO

TERMO DE APROVAÇÃO

A presente monografia intitulada "**O Direito de Insurgência no imaginário grego antigo**", elaborada pelo(a) acadêmico(a) **Rodrigo Maciel Sarubbi**, defendida em **05/07/2013** e aprovada pela Banca Examinadora composta pelos membros abaixo assinados, obteve aprovação com nota 10,0 (dez), sendo julgada adequada para o cumprimento do requisito legal previsto no artigo 9. da Portaria n. 1886/94/MEC, regulamentado pela Universidade Federal de Santa Catarina, através da Resolução n. 003/95/CEPE.

Florianópolis, 5 de Julho de 2013

  
**Jeanine Nicolazzi Philippi**  
Professor(a) Orientador(a)

  
**Marcel Soares de Souza**  
Membro de Banca

  
**Leonardo D'Avila**

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>7</b>
<b>2 JUSTIÇA, INJUSTIÇA E INSURGÊNCIA NOS MITOS GREGOS.....</b>	<b>10</b>
2.1 HESÍODO E A JUSTIÇA DIVINA .....	10
2.2 HOMERO E A INSURGÊNCIA .....	14
2.3 HERMENÊUTICA DIVINA GREGA.....	23
<b>3. A TRAGÉDIA.....</b>	<b>25</b>
3.1 A TRAGÉDIA COMO ELEMENTO DE INSERÇÃO E MANIPULAÇÃO .....	25
3.2 PROMETEU, ÁJAX, ÉDIPO E A BATALHA POR TEBAS.....	28
3.3 ANTÍGONA DE SÓFOCLES.....	36
<b>4. LIBERDADE: CIDADÃOS, ESCRAVOS, MULHERES E FÁBULAS.....</b>	<b>43</b>
4.1 A LIBERDADE (OU A FALTA DELA) NO PENSAMENTO E VIDA GREGOS.....	43
4.2 A ESCRAVIDÃO .....	47
4.3 A SITUAÇÃO DAS MULHERES .....	48
4.4 ESOPO E AS FÁBULAS ENQUANTO PÉROLAS DE SABEDORIA POPULAR .....	51
<b>5 CONCLUSÃO.....</b>	<b>56</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>60</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Há várias razões pelas quais estudar os gregos se faz relevante nos dias de hoje. Sem grandes recursos de metais e com terras pouco férteis, conseguiram elaborar uma sociedade cujo legado atravessou os milênios. Povo inflamado, ardoroso e opinativo, foi capaz de uma união heroica que o defendeu mais de uma vez contra um inimigo várias vezes mais poderoso (os persas de Dario e Xerxes). Foi também capaz de, através de uma guerra fratricida (a Guerra do Peloponeso), enfraquecer-se a ponto de se deixarem logo depois conquistar pelos vizinhos macedônicos, do norte. Orgulhavam-se, sobremaneira, de uma pequena invenção (que seria ressuscitada dezenas de séculos depois) chamada cidadania.

A importância dos gregos para os dias de hoje pode ser atribuída principalmente pelos avanços culturais feitos por eles. Pode-se ilustrar o fato de terem sido os criadores da filosofia, tão cara ao posterior início da ciência moderna. Por muitas razões, pode-se dizer que a Grécia é a mãe de todos os ocidentais. Mas, no que diz respeito ao presente trabalho, será observado um aspecto em especial, que também neles se fez único, ao menos em seu tempo: sua capacidade de contestação.

Os deuses por eles cultuados, seus heróis arcaicos e os protagonistas das peças de teatro (equivalentes diretos dos atuais heróis do cinema) tinham grande chance de serem retratados como rebeldes natos. Os mitos fizeram Zeus se tornar o deus supremo desafiando Cronos, que por sua vez desafiara Urano. A pena de Homero mostrou Aquiles peitando o comandante supremo Agamêmnon durante a Guerra de Tróia. O tragedista Sófocles sugeriu, séculos depois, que o segundo mais bravo grego seguiu-lhe os passos: Ájax tentou matar não só o general, mas também seu irmão, o rei Menelau, e ainda o rei Odisseu. É também de Sófocles a peça em que a representação artística da insurgência atinge talvez seu ponto mais alto: Antígona é a paladina da justiça divina frente aos desmandos dos poderosos.

Tantas manifestações culturais, durante período tão alargado, só puderam ser reflexo de um profundo potencial humano para a revolta. É possível que a própria cidadania tivesse sido uma invenção feita para aliviar tais ânimos, visto que as assembleias viam numerosas e largas discussões. Tudo nas pólis democráticas (nem todas seguiam esse paradigma) era argumentado e votado. O povo que inventou o humanismo (lembrando sempre que este não era o mesmo que o humanismo moderno, mas uma modalidade anterior) concedeu através dele grande mérito e responsabilidade ao homem. É certo que tais privilégios, no entanto, não atingiam a uma parcela considerável da população: mulheres, escravos e estrangeiros não participavam da política. Até mesmo aí, soube o gênio do comediógrafo Aristófanes encontrar



matéria prima para a contestação na arte: mulheres tomam o poder em sua *Lisístrata*, na busca pelo fim da Guerra do Peloponeso, acima citada.

Relacionar-se-ão no presente trabalho alguns exemplos conhecidos de insurgência da produção cultural que se iniciou nos mitos de criação e foi até o ápice do teatro. Além disso, tentar-se-á demonstrar como as classes dirigentes usaram essa mesma arte para se imiscuir nesses aspectos, almejando forjar um novo espírito, ou ao menos uma nova postura, desejada para os novos tempos. Ver-se-á que esses novos valores causaram profundo impacto numa cultura já bastante antiga, influenciando desde o dia a dia do grego comum até mesmo à forma como guerreavam.

O desenvolvimento será dividido em três capítulos. O primeiro trará a presença de deuses e heróis míticos, parte de sua jornada no imaginário grego antigo, especialmente a que diz respeito aos focos de insurgência ou pelo menos de reflexões acerca da injustiça. Os dois nomes estudados neste tópico serão os de Hesíodo e Homero. Hesíodo descreveu a origem dos deuses, e a sucessão de poder de um grupo dito divino, mas que em muitos aspectos soarão fundamentalmente humanos. Os gregos, como nenhum outro povo de sua época, soube dar ao maravilhoso um olhar bastante terreno, e essa é parte inegável de sua grande riqueza. Homero escreveu as aventuras do período arcaico (cerca de 1.200 a. C.), narrando o último ano da Guerra de Tróia (na “*Ilíada*”) e o retorno de um de seus heróis para casa (na “*Odisséia*”). Serão buscados nesses dois autores os momentos em que a revolta era permitida ou recusada. Quem a podia ou não exercer, e quais as consequências para a quebra dessas premissas.

O segundo capítulo terá estudadas algumas tragédias, principalmente as de Sófocles. Sua trilogia tebana (que somada a “*Os Sete Contra Tebas*” de Ésquilo forma uma tetralogia) narrou um pedaço da grande história dos filhos e netos de Laio, rei amaldiçoado de Tebas. Como era crença na época que uma maldição atravessava gerações, até que estivesse completamente paga, veremos seus descendentes, desde Édipo até Antígona, sofrendo a ação de forças maiores que eles próprios. O que será de interesse, no entanto, é menos a história deles e mais sua postura, sua fala, suas ideias, suas ações. Apreender-se-á do posicionamento do rei, de seus familiares, dos súditos, do povo (representado nas tragédias pelo coro) como decidiam e combatiam as decisões. Ainda ali se verá a presença dos deuses, mas de modo pleno apenas na tragédia “*Prometeu Prisioneiro*”, de Ésquilo, toda ambientada além do domínio humano.

Por fim, o terceiro capítulo será o mais eclético de todos, pois não estará restrito a mitos ou tragédias. Será nele estudado o conceito de liberdade, que tanto orgulho gerou ao

cidadão grego, observando-se se essa liberdade era real, ao menos para a maneira como se a vê hoje. Também em que medida a falta de uma liberdade absoluta possibilitou o nascimento e vida de uma série de estruturas sociais que apenas ali se viu até aquele momento histórico. Um rápido olhar será também dado à situação das mulheres e escravos gregos. Embora não fossem parte do seio político, eram maioria nos números componentes das cidades Estado, e olvidar-lhes a atenção seria um erro. Finalizaremos o terceiro capítulo do desenvolvimento com algumas fábulas de Esopo. Ele foi o maior fabulista de sua época, e suas pequenas histórias eram de conhecimento público, inclusive da camada mais humilde da população. É indispensável ao estudo, tanto pelo fato de ter visíveis elementos de acusação à corrupção engendrada pelo poder, quanto por ser um texto tão acessível ao grego comum.

Ver-se-á que os gregos tinham suficientes elementos para legitimizar a desobediência ao poder temporal, caso essa postura se fizesse necessária. Num primeiro momento de sua história, tais ações eram movidas pelo orgulho e pela honra. Séculos depois, já no cotidiano das pólis, conduzidos pela auto disciplina, puderam esses homens alimentar elementos raros que os possibilitavam o domínio de si próprios, recusando o controle alheio, fosse esse abusivo ou contra os interesses maiores da comunidade.

Como o assunto é de pouca familiaridade ao grosso dos leitores brasileiros, sejam ou não do meio jurídico, boa parte das páginas do desenvolvimento se prestaram a explicar e ambientar, seja antes e depois das citações ou mesmo na forma de várias notas de rodapé, quando se julgou mais conveniente adotá-las.

Espera-se que a presente pesquisa sirva de estímulo para novos e mais completos esforços por parte daqueles que, por ventura, travem contato com este singelo trabalho de conclusão de curso, uma vez que o tema é rico e apaixonante. Apesar de estarem bastante distanciados no tempo, e em vários aspectos serem considerados um povo atrasado e primitivo, encontraram os gregos antigos preciosa sofisticação em uma série de pontos e momentos. Nunca é demais lembrar que, apesar de nossas ferramentas tecnológicas terem se transformado de lá para cá, o homem permanece basicamente o mesmo desde sempre, com os impulsos e dificuldades que eternamente o definiram, e longe está ele de superá-los.

## 2 JUSTIÇA, INJUSTIÇA E INSURGÊNCIA NOS MITOS GREGOS

A literatura grega antiga narrou seus mitos em dois principais momentos: nos cantos antigos e no Teatro da pólis. Observa-se primeiro os dois poetas do século VIII a. C., considerados os grandes educadores do povo: Hesíodo e Homero. Hesíodo escreveu a *Teogonia* e *Os Trabalhos e os Dias*. Homero legou duas obras ainda mais conhecidas nos dias de hoje: *A Ilíada* e *a Odisséia*.

A *Teogonia* narra a formação dos deuses. Conta dos primeiros tempos com as primeiras divindades, desde *Caos* e *Gaia* que geraram *Urano* (ou o Céu); passando pelos Titãs, dentre os quais se destaca *Cronos*, até chegar aos olímpianos, dentre os quais se destaca *Zeus*. *Urano*, *Cronos* e *Zeus* foram a linha familiar de deuses supremos, cada um a seu tempo. “*Os Trabalhos e os Dias*” narra o mundo dos mortais (embora inclua também alguns mitos, como o de *Prometeu* e o de *Pandora*), seu modo de vida, conceitos de justiça do próprio poeta entre outras colocações.

Homero narra na *Ilíada* o último dos dez anos da Guerra de Tróia. Deuses e homens tomam ação ativa na narrativa, estando os homens no palco da ação e os deuses nos bastidores (com algumas exceções), ora favorecendo um lado, ora outro. Tróia é por fim tomada (embora em nenhum dos dois poemas isso seja narrado diretamente) e os “heróis”<sup>1</sup> gregos retornam às suas cidades. A volta mais difícil e demorada de todas foi a de *Ulisses* (ou *Odisseu*), sendo ela narrada na *Odisséia*.

### 2.1 HESÍODO E A JUSTIÇA DIVINA

Diz-se que “*Os Trabalhos e os Dias*” foi escrito para seu irmão *Perses*, como um protesto à divisão de bens que Hesíodo julgou injusta. Trata-se, portanto, de obra menos relevante que a *Teogonia* no que diz respeito à cosmogonia grega, mas não ao presente trabalho, pois a visão grega voltada à injustiça é o cerne da pesquisa. Encontra-se em Hesíodo diversas denúncias à realidade menos do que ideal de seu tempo. Para isso, registrou várias fábulas e histórias, entre elas a referente às cinco raças humanas. Compartilha o autor do mito do paraíso perdido (recorrente na história da humanidade), pois narra ter sido a raça de ouro a primeira raça humana, regredindo na mesma medida em que os metais vão perdendo seu valor: prata, bronze, heróica e ferro. Apenas a raça heroica é uma interrupção a essa involução. As primeiras não conheciam as fadigas do trabalho e da violência (o que em muito

---

<sup>1</sup>Naturalmente uma questão de perspectiva, pois aqueles lesados por tais atos “heróicos” não os viam como tal.

lembra o Éden bíblico) e a última era a mais miserável, tanto que abre sua narrativa da raça de ferro nos seguintes termos: “antes não estivesse eu entre os homens da quinta raça, mais cedo tivesse morrido ou nascido depois.” (HESÍODO, 2002, p. 33). Ainda discorrendo sobre a raça de ferro, fala da injustiça das leis mundanas, ao dizer:

Com a lei nas mãos, um do outro saqueará a cidade. Graça alguma haverá a quem jura bem, nem ao justo nem ao bom; honrar-se-á muito mais ao malfeitor e ao homem desmedido; com justiça na mão, respeito não haverá; o covarde ao mais viril lesará com tortas palavras falando e sobre elas jurará. (HESÍODO, 2002, p. 35)

Houve, por muito tempo na Grécia, o consenso no que diz respeito a observar a justa medida das coisas. Junto com o “conhece-te a ti mesmo”, figurava no Oráculo de Delfos a frase “nada em excesso”. Pois o poeta denuncia seus concidadãos, ao incluir nos primeiros versos dos *Erga*<sup>2</sup> o dito: “Néscios, não sabem quanto a metade vale mais que o todo.” (HESÍODO, 2002, p. 23). Quis provavelmente dizer com isso que, sendo a metade o justo (a sua metade espoliada por seu irmão), perde-se muito mais em honra e nobreza de espírito ao auferir vantagens indevidas do que se ganharia ao receber apenas aquilo que lhe cabe.

Hesíodo conta a fábula do gavião e do rouxinol, ilustrando o pouco valor do belo canto do rouxinol frente à truculência do gavião. O poeta se via, naturalmente, como o rouxinol de belo canto, indefeso frente aos poderosos, frequentemente chamados por ele de recebedores-de-presentes, uma clara alusão ao suborno. Conclama a justiça divina, às vezes mostrando-se confiante de que ela prevalecerá, outras esperando quase suplicante a um tanto incerta boa vontade do deus máximo, e outras ainda denotando lamentável pessimismo ao que considera ser o injusto destino dos justos, conforme os versos:

O olho de Zeus que tudo vê e assim tudo sabe  
também isto vê, se quiser, vê e não ignora  
que Justiça é esta que a cidade em si encerra.  
Agora eu mesmo justo entre os homens não quereria ser  
quando se sabe que maior Justiça terá o mais injusto.  
Mas espero isto não deixar cumprir-se o tramante Zeus!  
[...]  
Pois esta lei aos homens o Cronida dispôs:  
que peixes, animais e pássaros que voam  
devorem-se entre si, pois entre eles Justiça não há;  
aos homens deu Justiça que é de longe o bem maior;  
pois se alguém quiser as coisas justas proclamar  
sabidamente, prosperidade lhe dá o longevidente Zeus;  
mas quem deliberadamente jurar com perjúrios e,  
mentindo, ofender a Justiça, comete irreparável crime;

<sup>2</sup> Como se pode chamar também “Os Trabalhos e os Dias”, pois é a palavra grega para trabalho, de onde advém, por exemplo, o termo ergonomia.

deste, a estirpe no futuro se torna obscura,  
mas do homem fiel ao juramento a estirpe será melhor.  
(HESÍODO, 2002, p. 41)

Encerra sua obra dando conselhos sobre boa conduta, o valor do trabalho e de honrar ao vizinho, entre outros. Embora toda e qualquer obra tenha em maior ou menor grau um cunho pessoal, é visível a função de libelo dada aos *Erga*, sendo esta possivelmente a única ferramenta disponível ao beócio<sup>3</sup>. Hesíodo era pequeno agricultor numa época de produção mais escassa. Diferente de Homero, que escreveu para a aristocracia, tinha aquele como público alvo seus iguais ou no máximo alguns homens ricos de seu convívio.

Buscando agora os próprios mitos de criação, encontra-se em Hesíodo, o aedo<sup>4</sup> também da *Teogonia* (literalmente, genealogia dos deuses), vários indícios que mostram a insurgência enquanto pedra fundamental para a constituição das relações entre os próprios seres superiores. Por duas gerações seguidas, o deus derruba seu pai e líder supremo por suas injustiças, e toma o trono celeste. Encontra-se na *Teogonia*, quanto a Zeus, que “ele reina no Céu tendo consigo o trovão e o raio flamante, venceu no poder o pai Crono, e aos imortais bem distribuiu e indicou cada honra...” (HESÍODO, 1995, p. 109). O próprio Crono, por sua vez, destituiu seu pai, Urano (ou o Céu). Urano estava, no princípio dos tempos, recobrando a Terra em estado de constante intercuro sexual. Terra gestava em seu interior os frutos dessa cópula contínua, mas não tinha como parí-los, pois o Céu não saía de cima de si. Crono foi o titã que deu fim à primeira tirania da história grega. Terra o conclamou para tal, e assim foi feito, conforme o texto a seguir:

Quantos da Terra e do Céu nasceram, filhos os mais temíveis, detestava-os o pai dès o começo: tão logo cada um deles nascia a todos ocultava, à luz não os permitindo, na cova da Terra. Alegrava-se na maligna obra o Céu. Por dentro gemia a Terra prodigiosa atulhada, e urdiu dolosa e maligna arte. Rápida criou o gênero do grisalho aço, forjou grande podão e indicou aos filhos. Disse com ousadia, ofendida no coração: ‘Filhos meus e do pai estólido, se quiserdes ter-me fê, puniremos o maligno ultraje de vosso pai, pois ele tramou antes obras indignas’. Assim falou e a todos reteve o terror, ninguém vozeou. Ousado o grande Crono de curvo pensar devolveu logo as palavras à mãe cuidadosa: ‘Mãe, isto eu prometo e cumprirei a obra, porque nefando não me importa o nosso pai, pois ele tramou antes obras indignas’. (HESÍODO, 1995, p. 113 – 114)

Fê-lo Crono montando tocaia quando o Céu, através da noite veio encontrar a Terra e com ela copular. Sacou aquele sua foice e cortou fora o pênis do pai, descartando-o. Do sangue do pênis decepado nasceram as Erínias, vingadoras dos crimes cometidos contra a

<sup>3</sup> Hesíodo nascera na Beócia, região central da Grécia continental.

<sup>4</sup> Poeta.

família. Nota-se que apesar de ter enfrentado o que considerou injustiça do pai Céu, não foi isso suficiente para Crono se fazer justo aos olhos dos filhos, uma vez que caiu frente a Zeus. Comenta também Vernant (2000, p. 29) que “Céu não deixou de lançar contra seus filhos [...] uma impreciação que se realizará e ficará a cargo das Erínias, nascidas da mutilação. Um dia, Crono terá de pagar a dívida com as Erínias vingadoras de seu pai”. Crono soube que seria morto por um de seus filhos, como castigo por seu feito. Tal qual Laio<sup>5</sup>, quis a morte do filho para se poupar. Devorava impiedosamente um após outro no momento de seu nascimento, alertado que havia sido por Gaia, sua mãe, (VERNANT, p. 30) que um dos membros de sua prole acabariam por vitimá-lo. Zeus foi poupado por Réia, sua respectiva mãe, e mais tarde voltou para dar fim à segunda grande tirania do mito grego. Essa sequência é bastante sugestiva. Sugere o fator corruptor inserido no poder, e especialmente em como ações condenáveis são muitas vezes postas em curso pelo simples medo de ser derrubado da posição de destaque.

A justiça de Zeus, no entanto, não era de aceitação unânime. Ésquilo pinta-o como tirano, e mesmo como traidor por seu comportamento na questão de Prometeu, que previamente o havia ajudado contra os titãs. Retrata um Zeus autoritário e vingativo, tal qual um Creonte<sup>6</sup>. A regra, no entanto, era a representação de Zeus como um patrono justo. Aparentemente havia aprendido a lição olvidada por seu pai e avô, pois

Todas as gentes o olham decidir as sentenças com reta justiça e ele firme falando na ágora logo à grande discórdia cômico põe fim, pois os reis têm prudência quando às gentes violadas na ágora perfazem as reparações facilmente, a persuadir com brandas palavras. (HESÍODO, 1995, p. 109)

Se “os reis têm prudência quando às gentes violadas perfazem as reparações facilmente” (HESÍODO, 1995, p. 109), há algum equilíbrio entre a vontade real e as integridades das gentes. Segundo o poeta, o rei não podia levianamente fazer o que quisesse. Esse não era um povo que aceitaria qualquer determinação, especialmente se essa fosse contra seus supostos direitos e conveniências (embora seja sempre importante lembrar que este é um texto poético e não um tratado sociológico que refletia a realidade grega precisa do período arcaico). Como não havia uma classe sacerdotal dominante, cujos desígnios espalhassem ordens por toda a Grécia, Zeus e os deuses agiam, no imaginário grego, através dos próprios homens. Se um grego derrubasse seu governante por tomá-lo por tirano, era o

<sup>5</sup> Pai de Édipo, será visto no Capítulo 3.

<sup>6</sup> Também estudado no Capítulo 3.

próprio deus que o fazia através daquele homem. Atena tomou a forma de diversos gregos (concidadãos de Ítaca ou estrangeiros) para convencer e ajudar Telêmaco a procurar notícias do pai Odisseu, perdido no caminho de volta da Guerra de Tróia, na trama da famosa Odisséia. Muitas das ações de heróis na própria Guerra foram inspiradas ou mesmo realizadas enquanto deuses tomavam os corpos dos mesmos.

## 2.2 HOMERO E A INSURGÊNCIA

Homero (se é que ele realmente tenha existido<sup>7</sup>), o segundo grande nome desse período, legou-nos aquelas que são consideradas as duas primeiras obras da literatura ocidental em todos os tempos. Lidas até hoje pelo público geral, a *Iliada* e a *Odisséia* narram, respectivamente, o último ano da Guerra de Tróia e o retorno de um dos maiores de seus heróis, Ulisses (ou Odisseu), a seu lar. A época estimada pelos historiadores para os fatos aqui romantizados data de 1200 a. C. Ainda não havia as pólis estruturadas que se veriam mais tarde. Guerras internas e conquistas externas eram endêmicas, e nesse momento particular destacou-se a figura de Agamêmnon. Líder de praticamente toda a Grécia, cobiçava o poderio total em terra e mar na região, e via na rival Tróia o último obstáculo para consolidar seu poder. Seu irmão Menelau, rei de Esparta, era casado com Helena, considerada a mais bela das mortais. Tal era sua beleza que foi raptada por Páris, príncipe troiano. Esse incidente foi peculiarmente oportuno para o rei de Argos<sup>8</sup>, pois teve, na honra ferida do irmão, desculpa suficiente para engendrar sua ansiada invasão.

O contraponto feito entre as duas obras, inclusive nas acaloradas discussões gregas da época, tem seu foco na comparação entre os dois grandes heróis atuantes nelas. Aquiles era considerado o melhor e mais valente guerreiro. Líder dos mirmidões, era lorde de Ftia, um pequeno reino grego. Ulisses era também rei da também pequena Ítaca. Não era famoso por suas habilidades com a espada ou a lança, mas era considerado o mais astuto dos gregos. Sentava ao lado do próprio Agamêmnon e lhe dava conselho. As comparações entre ambos significavam menos a medição entre dois homens do que entre os valores que representavam. Tanto a bravura de um quanto a sagacidade do outro foram vitais para o sucesso da conquista, mas o primeiro deixou sua vida em Tróia, enquanto o segundo retornou ao lar e à família.

---

<sup>7</sup> O fato de haver claras alternâncias de estilo dentro da *Iliada* e da *Odisséia* fez com que os pesquisadores duvidassem da existência de um Homero real. A crença mais comum é que vários poetas tenham criado os poemas, que posteriormente foram reunidos sob um único nome.

<sup>8</sup> Cidade governada originalmente por Agamêmnon, antes de suas várias conquistas.

Deuses e homens tomam, na *Ilíada*, parte da ação da narrativa numa miríade de acontecimentos, sendo de destacado valor para o estudo a relação entre Aquiles e Agamêmnon. General absoluto dos aqueus<sup>9</sup>, este havia tomado praticamente todas as cidades da península e das ilhas, e agora investia contra Ílion<sup>10</sup>. Aquele, seu melhor guerreiro, amado e mesmo idolatrado por seus colegas de espada. Notava-se uma clara situação de hierarquia entre ambos, mas quis o gênio de Homero dar ao seu maior herói ímpeto suficiente para desafiar o próprio general. Destaca-se, nos diálogos entre ambos, o seguinte trecho, proferido pelo soldado:

Eu merecia ser chamado de covarde e indigno, se me curvasse a tudo o que dizes. Dá estas ordens aos outros, e não a mim, pois já não estou disposto a obedecer-te. Dir-te-ei mais alguma coisa, que deves guardar em teu coração: não erguerei o braço, em prol da donzela, para lutar contigo ou outro qualquer, já que estás tomando de mim o que deste. De tudo mais que é meu, contudo, além de meu negro e veloz navio, de nada poderás apropriar-se para levares contigo contra a minha vontade. Se quiseres, experimenta, a fim de que estes homens também possam saber: no mesmo instante teu negro sangue correrá em torno de minha lança. (HOMERO, 1998, p. 12 – 13)

Aquiles fazia, dentro de seu íntimo, uma concessão a Agamêmnon, pois estava em verdade obedecendo à vontade da deusa Atena que intercedeu magicamente pelo filho de Atreu<sup>11</sup> no instante em que o filho de Peleu<sup>12</sup> estava pronto para desforrar a afronta feita por aquele com sangue. Briseida havia sido sua parte no espólio da guerra até ali, sendo propriedade sua. Não caberia a ninguém, nem mesmo ao comandante supremo do exército, privá-lo do que lhe era devido pelo costume. O que surpreende não é a resolução de Aquiles para reclamar o que é seu, mas sim a forma ousada, destemperada, com que o faz. O teor de suas palavras e atos é inaceitável em qualquer contexto militar, em qualquer tempo.

Entende-se em parte a atitude de Aquiles. Essa não era a Grécia dos filósofos famosos. Havia ainda muito claramente a lei do mais forte atuando, com todas as suas prerrogativas e consequências: um individualismo bastante forte, onde o querer era lei mais importante do que a vontade de outrem, fosse esse outrem quem fosse. E ninguém era mais forte que Aquiles. A força de Agamêmnon repousava em seu exército e não em si próprio. Essa diferença fazia com que cada um dos dois elege-se seu próprio critério para se definir o melhor. O próprio Aquiles comenta, quando promete proteger Calchas, o intérprete de sonhos,

---

<sup>9</sup> Gregos.

<sup>10</sup> Outro nome de Tróia, que deu origem ao título do poema homérico sobre a guerra.

<sup>11</sup> Numa época em que não havia sobrenomes, a referência familiar era feita diretamente, indicando o pai pelo nome. Atreu era pai de Agamêmnon.

<sup>12</sup> Aquiles.



que o rei “se proclama o primeiro de todos nós.” (HOMERO, 1998, p. 7). Ora, é visível nesse comentário o quanto essa auto proclamação não é concorde com o pensamento do guerreiro da Tessália<sup>13</sup>. A consequência da rusga entre os dois foi a retirada de Aquiles do exército, não retornando para a Ftia, mas permanecendo inerte no acampamento grego. Não lutaria por um rei que não fosse capaz de honrar algo básico como um espólio de guerra. Sir Moses Finley (2002, p. 109) traz a informação que Ésquilo, séculos depois, numa peça hoje perdida, chegou a inventar uma cena onde os mirmidões se rebelaram contra Aquiles por ele ter se recusado a lutar. Seria a insurgência dentro da insurgência.

Finley (2002) aponta que em nenhum momento Homero, Agamêmnon ou Ulisses acusam Aquiles de algo à época ainda anacrônico: sua falta de responsabilidade pública. Sendo um dos grandes líderes do exército grego atacando Tróia, suas ações claramente reverberariam e reverberaram em seus colegas, em seu brio e em sua moral. Mas era essa uma época individual o suficiente para que esse fato não fosse trazido ao guerreiro de pés ligeiros<sup>14</sup> como argumento para que voltasse atrás em sua decisão de recolher armas. Aquiles ali estava para cravar seu nome na história. Havia sido profetizado que ele morreria jovem em glória, com seu nome imortalizado, ou velho, constituindo família, mas com uma existência apagada. Escolhera a primeira opção. O insulto feito por Agamêmnon, no entanto, teve mais peso que a importância de lutar sua guerra e legar seu nome à história naquele momento específico. Tal era a importância da honra.

Importante é salientar que, apesar de subordinado, Aquiles era lorde de Ftia. Os mirmidões, a tropa de elite da Grécia Antiga, por menores que fossem em número frente ao colosso de mil naus, eram seus para comandar. Aquiles não poderia ameaçar de morte seu general, mas se o fez não foi apenas por ser o melhor entre os guerreiros. Tal qualidade não bastaria para manter sua cabeça acima de seu pescoço após a ousadia. Era um nobre, e isso lhe dava alguns privilégios. Tanto é que Atena, ao admoestar Aquiles, encita-o da seguinte forma: “Vamos, domina tua ira, não empunhes a espada; censura-o com palavras.” (HOMERO, 1998, p. 10). Censurar com palavras era aceitável, pois frequentava o conselho, sua palavra tinha valor. Segundo os comentários de Mary de Camargo Neves Lafer (2002, p. 14), tradutora e comentadora d’Os Trabalhos e os Dias utilizado no presente trabalho, “Homero escreveu para uma elite e retirou suas narrativas de uma tradição aristocrática”.

Seria muita inocência crer que o “educador da Grécia” tenha querido apenas contar uma história, ou narrar feitos heroicos de seus antepassados pelo simples prazer de fazê-lo.

<sup>13</sup> A Tessália era outra região da Grécia central, que abrangia a Ftia, onde reinava Aquiles.

<sup>14</sup> Uma das alcunhas de Aquiles.

Nota-se já desde essa época os conteúdos ideológicos atuando, insinuando-se às mentes populares. Tersiste quis também manifestar seu desagrado com Agamêmnon. Com as seguintes palavras o fez:

Filho de Atreu, por que te queixas? O que te falta? Tuas tendas estão repletas de bronze e há nelas muitas mulheres escolhidas, que nós, os aqueus, te damos, sempre que tomamos uma cidade. Ainda queres ouro que alguns dos troianos domadores de cavalos trarão de Ílion como resgate para seu filho, que eu ou outro dos aqueus aprisionamos e trouxemos cativo, ou estarás procurando alguma jovem mulher, que possas conhecer no amor e conservar separada para ti? Não é justo que aquele que reina traga para o infortúnio os filhos dos aqueus. Covardes, desgraçados idiotas, mulheres de Acaia<sup>15</sup> e não homens, voltemos à pátria com os nossos navios e deixemo-lo digerir suas presas aqui em Tróia, a fim de que possa saber se constituímos ou não sua defesa. Ainda agora ele insultou Aquiles, homem muito melhor do que ele, pois tomou sua presa de guerra e a conserva, tendo-a arrebatado. Não há ira, porém, no coração de Aquiles: ele não se preocupa de modo algum. De outro modo, filho de Atreu, esta seria a tua última insolência. (HOMERO, 1998, p. 28)

Diferente de Aquiles, este não ameaçou matar Agamêmnon. Apenas falou o que pensava não só ele, mas muitos dos seus colegas. Seu ato foi menos agressivo que o do filho de Peleu. Mas este, diferente daquele, era o comandante de cinquenta navios (HOMERO, 1998). A consequência para o infrator menor (e de menos recursos) foi mais severa. Ulisses, sempre exaltado por sua astúcia, lorde que pouco se vê narrado por sua agressividade ou combate, ficou de tal forma ultrajado pelo discurso de Tersiste que “com o cetro, bateu nas suas costas e em seus ombros” (HOMERO, 1998, p. 29), fazendo-o chorar e sangrar. Faz-se importante lembrar que a democracia ainda não existia. Um popular que se manifestasse contra os nobres era duramente castigado, mesmo possuindo qualidades óbvias de orador fluente. Encontra-se dito em Finley (2002, p. 102):

Esse era um fato essencial, pois a justiça entre os heróis, tal qual a justiça no código de honra aristocrático de tempos mais modernos, era uma questão entre iguais somente. Menelau estava proibido pelas leis da honra de incitar Tersiste a um juramento tanto quanto um membro da nobre família dos Junker da Prússia não poderia ter desafiado um lojista berlinense a um duelo. Odisseu, nós lembramos, cessou o pânico nas forças gregas conclamando gentilmente os capitães e usando o porrete e o comando nas linhas e no pelotão<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Outra das regiões da Grécia.

<sup>16</sup> That was an essential fact, for justice among the heroes, like justice in the aristocratic code of honour of more modern times, was a matter for equals alone. Menelaus could no more have challenged Thersites to an oath than a Prussian Junker could have challenged a Berlin shopkeeper to a duel. Odysseus, we remember, stopped the panic in the Greek forces by appealing gently to the captains and by using the club and the command on the rank and file.

Ainda em Finley (p. 104) lê-se que o cetro, símbolo do poder e da legitimidade, foi, segundo as lendas, entregue a Agamêmnon por uma sucessão que remontou a Zeus. Era o rei dos homens neto de Pélops, a quem o rei dos deuses havia entregue o instrumento. Seguravam o objeto os nobres membros do conselho quando falavam, como forma de garantir sua inviolabilidade. Menelau o usou quando desafiou Antíloco a jurar em nome de Poseidon que não trapaceara na corrida de bigas, nos jogos de honra à morte de Pátroclo<sup>17</sup>, tendo Antíloco por isso desistido da refrega pelo terceiro lugar e os consequentes prêmios ao vencedor do mesmo, com medo de ofender a divindade. Mas Antíloco era nobre tal qual Menelau. Eram iguais, diferente de Tersiste, que era um daqueles que não eram contados tanto nas batalhas como nos conselhos. Ele se pronunciara sem a *themis*<sup>18</sup>, pois não lhe havia sido entregue o cetro, sendo então apropriado que o mesmo lhe fosse dado sob a forma de golpes desferidos em suas costas.

Não é à toa que Homero pinta Tersiste como “o homem mais feio que fora a Ílion” (1998, p. 27), tendo “as pernas tortas e era coxo de um pé, os ombros encurvados e dobrados sobre o peito, a cabeça comprida e coberta por cabelos grisalhos e ralos.” Era quase um monstro o pobre Tersiste. Ou provavelmente seriam monstros todos aqueles que, não sendo nobres, ousassem questionar aqueles que se lhe julgavam superiores. Nas palavras de Donald Schuler (2011, p. 20): “A aristocracia homérica não tolerou a voz dissonante do soldado Tersiste na assembleia [...]” Muitos gregos ali presentes, combatentes de patente baixa, provavelmente concordavam com cada palavra proferida por ele. Estavam há nove anos longe de casa passando por todo tipo de privação. Morte, praga, fome e saudades de suas terras pesavam sobre eles. Há poucos instantes, haviam até mesmo corrido para seus navios, na intenção de fugir de Tróia e retornar a seus lares. Mas quis Homero fazer com que rissem alegremente de Tersiste após a punição infligida por Ulisses, pintando-os como dócil rebanho, simpáticos às resoluções de seus chefes.

Conforme dito anteriormente, vigia a lei da espada. A alguns cabia a palavra e os desafios públicos, e a outros não. Separa-se o seguinte texto, que reforça o peso da força na tessitura das leis e decisões da época:

Os reis e nobres dos principados aqueus do século XII a. C., os “heróis” que deram nome a essa idade, são salteadores e piratas – que se orgulham de autodenominar-se “saqueadores de cidades” – e suas canções são mundanas e profanas; a lenda de Tróia, o coroamento da fama desses homens, nada mais é do que a glorificação poética da pirataria. O espírito irreverente e a conduta à margem da lei são resultado

<sup>17</sup> Amigo próximo de Aquiles.

<sup>18</sup> Direito emanado pela Lei Divina.

do contínuo estado de guerra em que se encontravam, da sucessão de vitórias que obtiveram e das abruptas mudanças de nível cultural que experimentaram. [...] Assim, a vida desses guerreiros irrequietos passa a ser de um indomável e turbulento individualismo que se coloca acima de toda a tradição e de toda a lei. (HAUSER *apud* ALVES, 2008, p. 44)

Reforça esse entendimento Cláudio Mello e Souza (2001, p. 203) ao afirmar que “nos tempos mais recuados, o meio legítimo, quase único, de aquisição de bens era mesmo a pilhagem, através de guerras demoradas ou de rápidas e violentas incursões, consideradas então como autênticas proezas”. Complementa dizendo que “nada havia de condenável ou estranho nessa pirataria” (Idem). Seu destino era impessoal e amoral. Os gregos eram bastante pragmáticos nesse ponto. Viam que não necessariamente os mais justos eram os mais abastados ou acolhidos pela fortuna<sup>19</sup> (visão, já observada no presente trabalho, de alguns versos de Hesíodo), e como não havia a crença cristã do Reino dos Céus, não tinham qualquer evidência ou esperança de que pudesse ser diferente num futuro desconhecido. Não só o destino não era matéria que emanava dos deuses, mas como, nas palavras de Aloysio Ferraz Pereira, “pairava sobre eles” (1980, p. 18).

Os deuses estavam para os homens tal qual um homem estava para um animal. Sobrepujavam-nos em poder, conhecimento e técnica. No caso específico dos deuses, eram imortais. Mas estavam à mercê da boa ou má fortuna igualmente. Sua imortalidade devia-se a não envelhecer como os humanos, mas não significava que não pudessem ser assassinados. Observa-se, assim, que a Grécia desse período, em suas relações tanto humanas quanto divinas, guardava um anarquismo típico de povos mais primitivos. Os mecanismos de controle social não se faziam tão fortes. Ainda não.

Os gregos se colocavam frente aos olímpianos tal qual um vassalo diante de seu senhor: “seguramente a sociedade grega comportava classes, mas dentro de um espírito familiar no qual os escravos não eram muito mais distantes dos patrícios que estes dos deuses” (LEPARGNEUR, 1989, p. 23). O episódio onde Agamêmnon decide por fim devolver Criseida a seu pai, o sacerdote Crises, temendo a ira de Apolo invocado por ele, mostra o quanto sua ação de se apoderar da donzela não denotava correição ou a falta dela. Tomar a moça para si fazia parte da tradição, ela era parte dos espólios de guerra. Tanto é que as outras moças capturadas continuaram sendo propriedade da frota grega. É a influência que o sacerdote tem com Febo Apolo, por todos os sacrifícios e dedicação no decorrer de sua vida, que inverte o jogo a seu favor. Apolo manda a praga sobre o acampamento grego, e muitos morrem. Calchas (o adivinho de sonhos que Aquiles prometera proteger contra o rei) indica

---

<sup>19</sup> Conforme o termo é utilizado em Maquiavel, designando a boa sorte.

que a razão da moléstia é a retenção da donzela Criseida. Agamêmnon por fim cede, dizendo: “[...] estou disposto a devolvê-la, se for necessário. Prefiro que os homens se salvem a que morram.” (HOMERO, 1998, p. 8) Tudo isso simplesmente para aplacar a ira do deus. Na linguagem de hoje seria dito que Criseida, através de seu pai Crises, tinha o “santo forte”, e de maneira literal, pois Apolo Febo fazendo uso de seu poder fez com que o filho de Atreu mudasse sua resolução e devolvesse a moça a Tebas.

Mesmo a invasão dos aqueus à terra dos domadores de cavalos<sup>20</sup> não trazia em si uma justiça ou injustiça intrínseca. Como diria Júlio César séculos depois, a sorte (neste caso dos gregos) estava lançada. Não havia razões metafísicas que concebessem mais justiça à empresa dos gregos, ou à defesa dos troianos. Buscavam comprar os favores divinos por todo o poder que se lhes atribuíam, e Zeus teve muito trabalho para se manter neutro, pois a guerra movimentou grupos de divindades a favor de tal ou qual frente. Como os deuses homéricos em muito se assemelhavam aos homens (inclusive no aspecto psicológico), a relação dos homens com eles tornava-se mais previsível. Os gregos interpretavam as vontades dos seres superiores como se fossem as suas próprias, caso estivessem em seu lugar. Mas o destino por si só era impessoal e certamente sem qualquer segurança. Lê-se:

Esta pesagem ou ponderação de Zeus [medindo a sorte de troianos e aqueus na famosa guerra] é ao mesmo tempo o seu julgamento. Encontram-se aqui inextricavelmente misturadas as ideias de vontade divina, destino e origem nesta imagem homérica, é a da perpétua oscilação da sorte incerta. Nada aqui diz respeito ao triunfo da verdade moral, nem a qualquer ideia de que o bem pese mais do que o mal – esta é uma noção que só surge muito mais tarde. (HUIZINGA, 2001, p. 91)

A narrativa de Homero ensinou muito acerca da Grécia Arcaica, embora sejam ensinamentos formados acima de tudo à base de conjecturas. Nas palavras de Claudio Mello e Souza (2001, p. 14): “[...] nos tempos da expedição à Tróia [...] estaremos sempre mais chegados às hipóteses do que às certezas, e mais dependentes de conjecturas do que de provas documentais.” Algo que esses textos nos sugerem, ao menos, é a forma como combatiam, como se organizavam para enfrentar o inimigo. Essas informações dizem muito sobre quem eram profundamente, pois se na batalha encaravam a morte, seus valores mais preciosos eram postos em jogo. Para ilustrar esse recorte, verificam-se os seguintes textos:

O que contava para o primeiro [o herói homérico] era a façanha individual, a proeza feita em combate singular. Na batalha, mosaico de duelos em que se enfrentaram os *prómachoi*, o valor militar afirmava-se sob forma de uma *aristeia*, de uma

<sup>20</sup> Como eram conhecidos os troianos.

superioridade toda pessoal. A audácia que permitia ao guerreiro executar aquelas ações brilhantes, encontrava-a numa espécie de exaltação, de furor belicoso, a *lyssa*, onde o lançava, como fora de si mesmo, o *menos*, o ardor inspirado por um deus. Mas o hoplita<sup>21</sup> já não conhece o combate singular; deve recusar, se se lhe oferece, a tentação de uma proeza puramente individual. É o homem da batalha braço a braço, da luta ombro a ombro. Foi treinado em manter a posição, marchar em ordem, lançar-se com passos iguais contra o inimigo, cuidar, no meio da peleja, de não deixar seu posto. A virtude guerreira não é mais da ordem do *thymós*; é feita de *sophrosyne*: um domínio completo de si, um constante controle para submeter-se a uma disciplina comum, o sangue frio necessário para refrear os impulsos instintivos que correriam o risco de perturbar a ordem geral da formação. (VERNANT, 1996, p. 43–44)

Nota-se que Vernant (1996) atribuíra ao grego arcaico a valoração da *maniae* (deusa da loucura e insanidade), mesmo que para o cidadão da pólis esses aspectos já fossem descartados. Estar inflamado de tais ardores, para aqueles, desde que com isso se consiga grandes feitos heróicos, era desejado e incentivado. Heitor fora o maior herói troiano. Era filho do rei Príamo e defensor maior da cidade, líder do exército. Nada disso o impedira, no entanto, de colocar a honra do guerreiro acima dos interesses da comunidade. De uma forma que futuramente seria renegada, banida e combatida pela ideologia grega, preferiu a morte heroica, desafiando o presságio que condenara tal decisão como sendo o prenúncio do fim de Tróia. Finley (2002, p. 108) traz o seguinte trecho, que soma ao anterior a visão da honra acima de tudo, conferida aos homens da época homérica, superando até mesmo o amor pela própria cidade. O contrário do que se apregoará na Grécia Clássica, das pólis já consolidadas:

[...] Heitor escolheu a morte honrada pelo combate, e o fim de sua cidade e sua gente. Uma vez que Polidamo indicou um mau presságio, sugerindo precaução, Heitor o ignorou dizendo ‘Um presságio é o melhor de todos, lutar pela pátria mãe’ (XII, 243). Mas seu comportamento desmentiu essa resposta. O fato é que tal noção de obrigação social é fundamentalmente não heroica. Ela reflete o novo elemento, a comunidade, ao ponto qual em que era permitido ultrapassar tudo o mais, mesmo a defesa contra um invasor. Nas gerações seguintes, quando a comunidade começou a se mover da periferia para o centro do cenário grego, o herói rapidamente morreu, pois a honra do herói era puramente individual, algo que existia apenas para si<sup>22</sup>.

A pólis ainda não era um órgão elaborado e sistematizado. Neste contexto, as cidades estavam todas sob o jugo de Agamêmnon. Os homens eram meros peões nas mãos daquele

<sup>21</sup> Guerreiro da época da pólis.

<sup>22</sup> [...] Hector chose honourable death by combat, and the end of his city and his people. Once when Polydamas pointed to an ill omen as ground for caution, Hector brushed him off with ‘One omen is Best, to fight back for one’s fatherland’ (XII 243). But his whole course of behavior gave the lie to that retort. The fact is that such a notion of social obligation is fundamentally non-heroic. It reflects the new element, the community, at the one point at which it was permitted to override everything else, the point of defence against an invader. In the following generations, when the community began to move from the wings to the centre of the Greek stage, the hero quickly died out, for the honour of the hero was purely individual, something he lived and fought for only for its sake and his own sake.

que era para o mundo da época verdadeiro imperador. Estando à própria sorte, sem leis e princípios de direito a protegê-los, estranho não era que tivessem toda uma selvageria nos modos e nas resoluções de conflitos particulares e públicos. Esta, com o tempo, se foi cambiando.

Embora os textos míticos sejam os mesmos, seus estudiosos não o são, e por isso interpretações diversas são obtidas das palavras ali depositadas. Vê-se que Snell extrai de trechos da *Iliada* ponto de vista diverso de Vernant. Sugere que já desde a época de Homero a moderação era apreciada, e a *lyssa* condenada. Segue:

A primeira máxima de virtude da literatura grega, nós a encontramos no primeiro livro da *Iliada*, naquela cena que focaliza com absoluta clareza a reflexão grega arcaica sobre a ação humana. Quando Aquiles quer, em sua ira, enfrentar Agamêmnon com a espada, Atena o detém e admoesta. [...] Já na antiguidade essas palavras foram interpretadas como um conselho à moderação [...]. Apresenta-se aqui, em germe, um fenômeno que podemos chamar de “freio moral” e que Homero, também em outros trechos, define como “moderação” ou até “refreamento” do órgão excitado da alma ou de uma função; mas, ao falar de “freio”, mostra que concebe a emotividade como algo de selvagem, de bestial, e portanto, a faculdade de detê-la, de freá-la é alguma coisa que verdadeiramente eleva o homem acima do animal. (SNELL, 2005, p, 165)

O fato é que dificilmente se chegará à conclusão perene do que Homero quis ensinar com cada um de seus versos, e menos ainda até onde esses ensinamentos eram consonantes ou não (embora provavelmente não o fossem, pois todo ensino pressupõe uma ignorância prévia daqueles a quem se quer ensinar) com o pensamento da época. Uma possibilidade, em se aceitando a versão de Snell, e partindo de um pressuposto onde os deuses fossem reais, é entender que embora o grego da época arcaica fosse por natureza indômito, os deuses os foram moldando, inserindo virtudes mais tarde perfectibilizadas. Dessa forma, o grego da pólis que ouvisse seus cantos mais clássicos poderia notar que a própria Atena desde então já os conclamava ao comedimento.

Ver-se-á adiante que esse comedimento, essa *sophrosyne*, posta nos ensejos e palavras de deuses e homens míticos, era parte da ideologia que a elite grega (agora no período clássico, do século V a. C.) tentava inculcar em seus concidadãos. Heróis bons eram os heróis das antigas histórias. Não havia, no entanto, lugar para eles na nova ordem. Valores mais coerentes ao fortalecimento da cidade mãe estavam em movimento.

## 2.3 HERMENÊUTICA DIVINA GREGA

Tudo o que a observação humana pode captar são os atos e as palavras proferidas, mas nunca as motivações em si. A criatividade grega preencheu as motivações de seus grandes personagens (reais ou fictícios) com o fogo dos deuses. Ter atitudes que posteriormente se mostraram proveitosas ou sábias, era um claro sinal de que essa ação foi conduzida por uma força maior que ela mesma. Prova de que essas ideias se faziam presentes no imaginário grego é a observação de Temístocles (criador da frota naval que derrotou Xerxes em Salamina), ao ver partir a frota persa no desfecho vencedor das Guerras Médicas: “Não fomos nós que realizamos isso.” (HAMILTON, 2001, p. 14) Apesar de tudo isso, não se deve esquecer que o grego era um povo humanista. O deus é poderoso, mas mesmo ele precisa agir neste plano de existência através do homem. Esse entendimento sugere sinais claros de que por mais que a correta visão (ou pensamento, ou inspiração divina) seja importante, indispensável é a mão através da qual aquela se faz sentir.

Essas constatações, no entanto, se davam *a posteriori*. Não era aceitável que um grego se arvorasse enquanto porta voz da divindade. A *hybris*, ou o orgulho desmedido, fazia com que os homens se julgassem superiores a seus colegas, como se o próprio deus fossem. Assim, “perdem de vista suas limitações humanas e sofrem a *nêmesis*, o justo castigo, fruto do ressentimento destrutivo dos deuses.” (MINOGUE, 1998, p. 21) Ser ou não um inspirado dos deuses era conclusão que cabia aos colegas após o ato em questão. Não encontramos, portanto, muitos messias (profetas auto proclamados) na história deste povo, pois aqueles eram muito mal vistos.

Nesse tipo de postura mais comedida e responsável se encontra o germe da criação da própria Filosofia. Desenvolveu o grego “[...] outro tipo de religiosidade, que obrigava o homem [...] a viver mais por si mesmo e a desenvolver uma certa ousadia intelectual.” (BORNHEIM, 1985, p. 9). Continua o autor:

Por outro lado, se quisermos explicar tal ousadia devemos atentar a um rasgo fundamental da religiosidade grega: o homem grego não compreende os seus deuses como pertencentes a um mundo sobrenatural; deparamos com uma religião que desconhece o dogma ou qualquer tipo de verdade que não encontre os seus fundamentos na própria ordem natural. Os deuses gregos apresentam-se com uma evidência que os prende à ordem natural das coisas. Não existe o exclusivismo do Deus hebraico ou muçulmano, que só reconhece o homem quando este se converte. Longe de se limitarem a uma igreja ou aos privilégios de um povo escolhido, os deuses gregos são reconhecidos em sua presença puramente natural na ordem do mundo. E é esta presença natural que empresta aos deuses gregos uma universalidade ímpar. Os deuses existem assim como existem as plantas, as pedras, o amor, os homens, o riso, o choro, a justiça. (BORNHEIM, 1985, p. 10)



Ainda sobre esse assunto, afirma Hamilton (2001, p. 16) que “os deuses de Homero não eram arcanos transcendentais, mas personagens comodamente reais que viviam e agiam exatamente da forma que faziam os gregos.”. Diz também (HAMILTON, 2001) que o artista buscava, tanto quanto o filósofo e o cientista, aquilo que era imanente ao humano enquanto gênero. As obras artísticas gregas, fossem na literatura ou na escultura, eram tão boas quanto fossem pertencentes ao reino dos homens, e não a um reino fantástico e ininteligível (como provavelmente lhe pareceriam as estátuas mesopotâmicas ou egípcias). Não é coincidência que enquanto a quase totalidade dos vizinhos adorasse divindades zoomórficas, os gregos tivessem tão claro que os deuses pareciam com eles, de corpo e alma.

### 3. A TRAGÉDIA

A tragédia foi uma das principais manifestações culturais gregas. Explica Marcelo Alves (2008, p. 31) que foi ela instrumento essencial na transição democrática. Fruto do culto a Dioniso, o mais democrático dos deuses (pois era um deus subterrâneo, ligado à terra e não aos céus como os olímpianos, mais próximos por isso aos aristocratas), o teatro dava ao povo o sentimento de inclusão. Dioniso era um deus de todos. Um deus que não fazia distinções de classes. Seu culto nas Grandes Dionisíacas, no início da primavera, era a grande oportunidade do grego antigo entrar em profunda comunhão com a natureza e com o outro. Seria essa a semente que, germinada, possibilitou o sentimento de cidadania e igualdade formal, diferente da sociedade segmentada de antes? Talvez não, mas seguramente aproximou seus conterrâneos mais e mais.

#### 3.1 A TRAGÉDIA COMO ELEMENTO DE INSERÇÃO E MANIPULAÇÃO

A aristocracia não perdeu de pronto seu poder. Se é que em algum momento o perdeu realmente. A tirania foi justamente o período de transição antes da democracia, e era exercida por aristocratas. Tomando o poder, eram invejados por seus iguais, e tão mais fortes seriam quanto tivessem o povo a seu lado. O nome do tirano mais célebre de Atenas foi o de Psístrato. Elogiado pelo próprio Aristóteles, foi, segundo ele, um homem que governou para o povo, e não para auferir vantagens próprias (o mais provável é que tivesse tido mais habilidade em convencer o povo disso que seus antecessores). Havia uma política parecida com o pão e circo romano, embora não igual, pois aparentemente esses tiranos realmente se identificavam com o povo: “davam o seu apoio a toda sorte de concursos competitivos. Foram poderosa alavanca na elevação da cultura geral do seu tempo.” (JAEGER, 2001, p. 278) Foi estimulado nessa época o grande fervor político, visando ao fortalecimento das pólis, tanto interno quanto frente às demais (Idem).

Importante, no entanto, não atribuir à democratização política o fim do poderio aristocrático. Hauser (1982, p. 122) demonstra que embora os holofotes não fizessem mais da aristocracia a materialização óbvia do poder, ela estava sim à frente dele. Apenas o Estado clã foi abolido, mas o que perdeu força no sangue foi recodificado pelo dinheiro. “Era governada em nome do povo, mas dentro do espírito da nobreza. O triunfo e as conquistas políticas da democracia foram principalmente obra de membros das velhas famílias nobres.” (Idem)

Segue, nesse rastro, a organização e mesmo a razão da tragédia no seio grego. Ainda nas palavras de Arnold Hauser (1982, p. 124 – 125)

A tragédia é a criação de arte mais característica da democracia ateniense, e em nenhuma outra forma de arte se discernem, tão direta e tão claramente como nela, os conflitos internos de sua estrutura social. Os aspectos externos da sua apresentação às massas eram democráticos, mas o seu conteúdo, as sagas heroicas, com o seu ponto de visto trágico-heroico, era aristocrático. [...] Além disso, o espírito que orienta o teatro oficial é ainda muito menos popular do que a constituição do seu público, pois que este não exerce qualquer influência decisiva na escolha das peças ou na atribuição dos prêmios. Esta escolha está, naturalmente, nas mãos dos cidadãos ricos, a quem cabe pagar o custo das representações a título de ‘contribuição especial’; e a atribuição de prêmios cabe a juizes que não passam de representantes executivos do conselho e cujas decisões são em primeiro lugar ditadas por considerações de ordem política.

Os poetas não escreviam segundo seu gosto pessoal. Seu trabalho era nitidamente propaganda do Estado, sendo eles mesmos quase funcionários públicos. (HAUSER, 1982). Isso é particularmente visível em “Édipo em Colono”. Colono é um distrito de Atenas, onde nasceu Sófocles, sendo a peça de sua autoria. Édipo encontra todo tipo de miséria e privação em Tebas (sua cidade vizinha) após o triste desfecho dos fatos narrados em Édipo Rei. Encontra apenas em Atenas, junto ao famoso herói Teseu, que os atenienses proclamaram ter sido seu rei, acolhida e defesa contra seus parentes malfeitores. É importante notar que Teseu defendeu o estrangeiro e desgraçado Édipo contra Creonte, que representava Tebas. É bem pouco crível um rei que defende um estranho frente à possibilidade de uma guerra gratuita. Há, de forma sutil, o deslocamento do foco da história. Tebas está no centro da trilogia sofocliana, mas é uma história de tragédia e morte. Atenas, ao contrário, colhe os frutos de seu povo justo e de seu bom rei. Até mesmo os maus agouros que caminhavam junto a Édipo transmutam-se em bênçãos à Atenas, pois eis que surge (convenientemente) dos oráculos palavra de que onde Édipo morresse, abençoada e protegida estaria tal cidade. E é claro que isso ocorre em Atenas, onde a peça é encenada e por patrícios seus patrocinada.

Marcelo Alves (2008, p. 35) versa que o drama trágico funcionava como verdadeira escola política dos cidadãos. Convidava-os a “refletirem sobre que ações e valores deveriam ser cultivados pelo novo homem que a pólis democrática fizera surgir” Indagava da nova ordem social, das consequências para as pólis que não observassem as regras que a regiam, e de um modo mais abrangente, das questões filosóficas fundamentais como um todo, que os gregos não separavam da política. Conforme já visto, o herói individualista do padrão arcaico não era mais o modelo estimulado. A democracia precisava de homens que aceitassem e respeitassem o espaço de seus concidadãos.

A tragédia grega representou essa transição de valores através da oposição entre os protagonistas e o Coro. O Coro, diferentemente do individual protagonista, era formado por um conjunto de atores que representavam em uníssono, sempre concordes. Liderava-o o corifeu, que em alguns momentos se destacava do grupo e sugeria ao protagonista palavras da sabedoria sugerida pela moral da peça. Era o Coro a voz que os autores e seus patrocinadores queriam nas mentes do público. Os protagonistas (como Ajax e Creonte, conforme será estudado a seguir) representavam o modelo antigo. Não havia diferenciação entre seu querer e seu fazer. Naturalmente, como a ideia era apregoar os novos valores, essa postura causava invariavelmente sua ruína. Marcelo Alves (2008, p. 43) traz que

Renegar ideias e valores individualistas que possam importar na violação da ordem da cidade é a pauta ideológica do regime democrático ateniense que a tragédia, por meio do Coro e do corifeu, sobretudo, leva ao palco sob a forma de poesia dramática. Colocado em cena propositalmente, o Coro marca os momentos tensos da cena trágica, ao mesmo tempo em que, com bastante frequência, oferece aos protagonistas conselhos de prudência, para que não venham a cometer ações desmedidas, à margem das leis e das regras políticas, sociais e religiosas. [...] pode-se dizer que o Coro marca o descompasso entre a ação do herói – ser individual e preocupado sobretudo em satisfazer o seu querer – e a nova concepção de cidadão: ser moderado e comprometido com a vida na e da pólis.

São estudadas neste capítulo seis tragédias. Todas elas se referem a tempos míticos do imaginário grego. São tempos em que os deuses ainda interagiam diretamente com os homens. Tempos em que tinham filhos com eles. Retornar-se-á em vários momentos às temáticas abordadas pelo primeiro capítulo, pois os deuses e a Guerra de Tróia são o pano de fundo das duas primeiras peças abordadas. “Prometeu Prisioneiro”, ou “Prometeu Acorrentado” como algumas outras traduções sugerem, é uma peça de Ésquilo que retoma a história de Prometeu, trazida em “Os Trabalhos e os Dias” de Hesíodo. Logo depois se encontra o “Ajax” de Sófocles. Ajax foi o segundo maior herói grego na campanha troiana. Conforme já estudado, viveu num momento histórico-político em que a honra era o bem maior. E essa mesma honra, ou, no caso específico, a sensação da privação dela, vai conduzir o herói a um triste desenlace. As quatro últimas peças narram a história dos Labdácidas, os sucessores de Lábdaco, que viveram na antiga Tebas. Essa história se passa inclusive antes da Guerra de Tróia, visto que vários de seus personagens são citados na Ilíada, inclusive sendo mencionado que alguns só não combateram em Tróia porque já haviam falecido.

### 3.2 PROMETEU, ÁJAX, ÉDIPO E A BATALHA POR TEBAS

Única das seis peças estudadas passada apenas no reino dos deuses, “Prometeu Prisioneiro” não vê a presença de um único mortal em seu desenrolar. Se em Ájax ver-se-á, pelo lado das divindades, apenas Atena, conduzindo a visão do protagonista e aconselhando Ulisses, aqui os deuses estão na totalidade da peça. Tem-se um vislumbre bastante nítido da visão que os gregos tinham dos seres supremos, de como os humanizavam. Alianças quebradas, piedade, ansiedade, curiosidade... todos esses ingredientes e muitos outros formam parte do todo que completa a alma de cada um deles.

A história tem início com o protagonista sendo conduzido por Hefesto, Poder e Força. Diferente destes, o deus coxo<sup>23</sup> lamenta profundamente o destino do titã<sup>24</sup>. É repreendido por Poder por suas lamúrias. Por ser o deus das forjas, esteve responsável pela confecção e fechamento da estrutura de metal que aprisionaria Prometeu. Em uma frase que muito o aproxima dos humanos, diz: “Os deuses tudo provam, salvo o mando; somente Zeus conhece o livre arbítrio” (ÉSQUILO, 2007, p. 144). Mais uma vez, vê-se que o Destino pairava acima, inclusive, das próprias divindades.

Prometeu fora condenado por entregar o fogo aos mortais. Havia sido aliado de Zeus na batalha em que este tomou o poder de Crono e os titãs, mas ter dado o fogo sem autorização o havia colocado em desgraça na visão do Cronida<sup>25</sup>. Diz o protagonista: “Ciente, não errei a contragosto. Odeio a hipocrisia: valeu-me penas duras minha ajuda. Não imaginava que uma tal tortura me secaria sobre a rocha abrupta.” (Idem, p. 151) Seu destino é lamentado por várias divindades, dentre elas o próprio Oceano, que promete lutar contra Zeus pela causa prometéia. Vale ressaltar que quando se diz que Prometeu desobedeceu a Zeus para entregar o fogo aos mortais, há muito mais na palavra “fogo” do que se pode de início perceber. Entende-se pelo elemento ígneo tudo aquilo que esquentou a imaginação e a criatividade dos homens. Tudo aquilo que os possibilitou se desenvolver intelectual e tecnicamente. Apreende-se das palavras do próprio aprisionado (Idem, p. 156):

Não os critico; apenas fique claro: benevolência minha deu-lhes dádiva. Se olhavam algo, eles nada viam, não escutavam nada do que ouviam. Ao longo de sua vida, embaralhavam tudo ao acaso, símiles oníricos. Desconheciam casas de tijolos sob o sol e o trabalho na madeira. Como formigas ágeis, sob a terra, ocupavam o fundo das cavernas. Nenhum sinal do inverno, da estação das flores ou das frutas do verão.

<sup>23</sup> Hefesto, um dos olímpianos, era manco.

<sup>24</sup> Os titãs eram a geração anterior à de Zeus, aprisionados por ele e seus aliados no Monte Tártaro. Prometeu, no entanto, lutara ao lado de Zeus nessa batalha e não compartilhou o destino de seus irmãos.

<sup>25</sup> Uma das alcunhas de Zeus.

Agiam sem pensar até eu mostrar-lhes o difícil subir, descer, dos astros. Inventei o prodígio das ciências – o cálculo – e a combinação das letras, memória, artífice de tudo, Musa.

O mito de Prometeu acorrentado veio pelo menos desde Hesíodo, e possivelmente muito antes, tendo este apenas o trabalho de registrá-lo em forma escrita. Dentro da liberdade poética que lhe coube, Ésquilo toma visível partido do titã. Num momento em que as crenças populares ainda eram suficientemente fortes, desafia o tragicista o próprio Zeus ao colocar na boca de Prometeu que aquele iria cair em breve: “Sei como Zeus é irascível, faz da justiça seu capricho. Mas quando naufragar, não mais irá manter igual frieza. A cólera terá passado quando vier propor-me um pacto.” (Idem, p. 149) O titã ajudara sobremaneira a raça humana, e o poeta ao menos reconhecia o feito. Antecipara (talvez sem saber) milênios de história humana, ao substituir Zeus por Prometeu. O primeiro representava a crença, o panteão, a obediência. O segundo a tecnologia, o pensamento, a técnica. Se há uma força que nos dias de hoje tomou o lugar de Zeus e seus congêneres, chama-se ela Progresso. Talvez essa tenha sido a razão da punição severa de Zeus. Ao se insurgir contra o deus supremo, dando aos mortais o fogo, Prometeu deu também os meios para que a humanidade pudesse se libertar do jugo da religião cega. Nas palavras de Marx (1979, p. 7), “Prometeu é o primeiro santo, o primeiro mártir do calendário filosófico”. Deu também ele entendimento de mundo: “Se olhavam algo, eles nada viam, não escutavam nada do que ouviam.” (ÉSQUILO, 2007, p. 156) e de vida. Estava ciente. Não errara a contragosto.

Conforme será visto a seguir, apesar de ter as simpatias de homens e de deuses, Prometeu repetiu a temática que se fez constante na tragédia grega: uma ação correta que não se revista de *sophrosyne*<sup>26</sup>, tem consequências de ação equivocada. Oceano, fazendo as vezes de Coro, exorta em vão o titã ao comedimento:

Eu vejo, Prometeu; embora não te falte sutileza, ouve um conselho: conhece-te a ti mesmo, adota modos novos; há um novo chefe em meio aos deuses. Se cospes termos rudes, Zeus talvez ouça no alto, do topo de seu trono, e os efeitos da cólera de agora seriam tão-somente brincadeira. Infeliz! Abandona a truculência que te domina, livra-te das penas. Quem sabe a minha fala, Prometeu, pareça a ti apenas velharia, mais eis o ganho de uma língua ativa: não te furtas à dor, nada te humilha, ao sofrimento, pedes sempre mais. (Idem, p. 152)

Aqui, “nada em demasia” do Oráculo de Delfos, ínsita na mensagem de todo o discurso de Oceano, encontra a outra frase famosa do oráculo, esta dita com todas as letras: “conhece-te a ti mesmo”. Afirma a Prometeu que ele poderia estar livre das penas se tivesse

<sup>26</sup> Auto-controle e equilíbrio mental.

outra atitude, que seu orgulho lhe condena. O mesmo aconteceu com Ajax, com Édipo, com Polinice, com Etéocles, com Creonte e com Antígona. O orgulho e a teimosia os conduziram todos à morte e ao sofrimento, e é fácil perceber que essa era a principal mensagem que Ésquilo e Sófocles tentavam passar aos seus conterrâneos: moderem seus pensamentos, mas principalmente suas línguas e ações; as consequências podem ser funestas! De nada adianta lamentar no final, como fez Prometeu na última frase de sua tragédia: “[...] contempla minha pena injusta!” (Idem, p. 174)

Ajax, nas palavras de Trajano Vieira (2007, p. 179), era um herói arcaico mesmo para a sua época. Se os valores das personagens homéricas entravam em desuso no período da pólis, o filho de Télamo pertencia a um modo de lutar que já estava entrando em desuso em seu próprio tempo. Seu escudo não era arredondado e de puro metal como o de seus colegas, mas revestido por couro e em forma de torre. Combatia ainda atirando pedras. Homero o considerou o segundo maior guerreiro grego. Lê-se: “o melhor dos homens acima de todos era Ajax filho de Telamon, enquanto Aquiles estivesse irado, pois este último lhe era muito superior [...]” (HOMERO, 1998, p. 41) E foi por causa do filho da deusa Thetis<sup>27</sup> que sua tragédia, na montagem de Sófocles, se deu. Ao morrer, Aquiles deixou suas armas, que tinham um grande valor, pois representavam seu legado. Ajax e Odisseu as disputaram, num tribunal que tinha Agamêmnon e Menelau como juízes. Como esses eram mais próximos ao filho de Ítaca<sup>28</sup>, deram preferência a ele, apesar da bravura do gigante da Salamina<sup>29</sup>. A consequência dessa escolha é o que faz da tragédia relevante para o presente estudo: Ajax tentou matar a todos. Diferente de Aquiles, pôs a termo sua resolução. Não tinha, como os outros heróis, um deus ou uma deusa para lhe aconselhar e apadrinhar, talvez por ter agido com *hybris*<sup>30</sup> contra a própria Atena, quando esta o tentou ajudar durante a guerra e este recusou (TRAJANO, 2007, p. 180). Estava por conta de sua própria razão, ou desrazão.

O seguinte diálogo entre Ulisses e a deusa Atena mostra a loucura de Ajax por conta de sua derrota na disputa pelas armas do filho de Peleu. Atena alerta Ulisses para o perigo que seu colega representa, e como iludiu seus sentidos para que não desse cabo a seu intento:

ULISSES: Por que agiu assim a mão insana?  
 ATENA: Pelas armas de Aquiles enlouquece.  
 ULISSES: Planejava atacar a tropa argiva<sup>31</sup>?  
 ATENA: E com sucesso, se eu me descuidasse.

<sup>27</sup> Aquiles era filho do rei Peleu com a deusa Thetis.

<sup>28</sup> Odisseu (ou Ulisses).

<sup>29</sup> Região grega de onde vinha Ajax.

<sup>30</sup> Orgulho demasiado.

<sup>31</sup> Grega.

ULISSES: Como ele traduzia sua fúria?  
 ATENA: Avançava de viés na noite quieta.  
 ULISSES: Esteve perto de atingir a meta?  
 ATENA: Rondava as duas tendas principais<sup>32</sup>.  
 ULISSES: Mas como foi retida a mão faminta?  
 ATENA: Eu o afastei, lançando em sua vista maciças crenças da alegria lúgubre; levei-o aos animais, confuso espólio ainda sem dono, dóceis aos pastores. [...] (SÓFOCLES, 2007, 186 – 187)

Mais tarde, Ajax se recobra da ilusão a que foi submetido. Havia dilacerado o gado. Lamenta sua sorte na fala: “Ó Zeus propagador da minha prole, como dar fim a um tal mestre da astúcia<sup>33</sup>, grão odioso, e à dupla que impera no comando, morrendo eu mesmo após?” (SÓFOCLES, 2007, p. 196) Quer a morte dos três, mesmo que isso custe a sua própria. Ao entender o que aconteceu, frustrado e envergonhado, decide se matar. Os lamentos de Tecmessa, sua esposa, são em vão. Tenta mostrar ao marido a triste sina que lhe aguarda e ao filho se o marido os deixasse desprovidos, mas nada disso toca o guerreiro. Uma vez mais, a visão absoluta e inflexível do protagonista conduz a tragédia ao seu derradeiro fim. Sua falta de capacidade de pesar razões e consequências o leva finalmente à destruição. O gênio de Sófocles já dava o teor de seu trabalho<sup>34</sup>. Agir à moda antiga, colocando a honra acima de todo o resto, seria ruína certa para qualquer um que assim procedesse.

As quatro tragédias finais narram o mito de Tebas e suas personagens. Há a trilogia tebana, de Sófocles, com “Édipo Rei”, “Édipo em Colono” e “Antígona”. Colocada cronologicamente entre a segunda e a terceira, “Os Sete Contra Tebas”, de Ésquilo. A história de Édipo é bastante conhecida do público geral: após matar o pai (sem o conhecimento de que o fazia) numa encruzilhada, decifrou o enigma da Esfinge que aterrorizava Tebas. Com isso, recebeu a mão de Jocasta, rainha de Tebas e também sua mãe (fato de que tampouco tinha conhecimento à época), tornando-se o novo rei. Tendo descoberto, anos depois, a verdade acerca desses fatos, cegou-se horrorizado e foi exilado. “Édipo em Colono” narra as andanças de Édipo já idoso e cego, sua chegada à Atenas e sua morte por lá. Prenuncia a guerra fratricida que ocorrerá em “Os Sete Contra Tebas”, pois os filhos de Édipo, Etéocles e Polínice, irão literalmente se entrematar na luta pelo poder. “Antígona” dá o fechamento à história, jogando a pá de cal na linhagem amaldiçoada dos labdácidas.

Antes de adentrar as peças tebanas, necessário se faz uma introdução acerca das personagens e dos fatos. Laio, filho de Lábdaco e pai de Édipo, foi amaldiçoado por Pêlops

<sup>32</sup> As de Agamêmnon e de Menelau.

<sup>33</sup> Odisseu.

<sup>34</sup> Essa é a primeira das tragédias de Sófocles, das que chegaram inteiras aos dias de hoje. Em seus trabalhos posteriores, a tônica de Ajax seria repetida.



pela paixão que nutria por seu filho Crísipo. Rogou Pêlops que Édipo morresse sem descendentes. Apesar do fato dos filhos de Édipo ainda estarem vivos no momento de sua morte (ainda iriam desempenhar seus papéis em *Os Sete Contra Tebas* e *Antígona*, peças que narram fatos posteriores aos ocorridos em *Édipo em Colono*), nota-se que a maldição tardou, mas colheu duramente seus amargos frutos. As Erínias, prontas para punir todas as afrontas cometidas no seio familiar, infligiram duro castigo ao de pés inchados<sup>35</sup> e sua prole.

Laio soube que, se tivesse filho varão, seria um dia morto pelo mesmo. Tal qual Crono, encheu-se de pavor frente ao vaticínio e rapidamente agiu para que o pequeno Édipo morresse, no momento em que saiu do ventre de Jocasta. Diferentemente de Crono, não devoraria sua cria, mas mandou que seus servos dessem fim no rebento. Apiedados, estes largaram a criança que acabou sendo recolhida por pastores transeuntes. Adotado por Pólipo e Mérope, rei e rainha de Corinto, Édipo cresceu sem saber de seu passado. Quando jovem, ouviu do oráculo que mataria seu pai e dividiria o leito com sua mãe. Como acreditava serem estes os de Corinto, fugiu de lá. Em suas viagens, acabou dando cabo à vida do pai de sangue numa estrada por um desentendimento qualquer, e o destino o conduziu para seu lugar previsto: deu à sua mãe quatro filhos, sendo eles Polínice, Etéocles, Antígona e Ismene. Apenas o destino de Ismene fica não dito nas peças que chegaram até os nossos dias. Se os gregos tinham conhecimento de como morreu (lembrando que é uma história mítica), isso não sabemos. Mas fato é que, poupada ou não a sofrida Ismene, os demais membros da linhagem real tiveram trágica morte.

Por serem peças relativamente curtas (representadas, duram cerca de duas horas) e principalmente pelo fato dos gregos já conhecerem bem seus mitos, as tragédias não se davam ao trabalho de narrar a história inteira, somente o trecho mais relevante para a ação. No máximo, alguma explicação de fatos passados era dada, mas de maneira rápida. Assim sendo, “*Édipo Rei*” já inicia como o título sugere: com Édipo à frente do trono de Tebas. Salvador aclamado da cidade por ter descoberto o enigma da Esfinge, tem as honras e os respeitos dos cidadãos. Diante de a uma nova miséria, uma doença misteriosa que a muitos estava levando, vão os cadmeus<sup>36</sup> orar em frente ao palácio real, esperando que seu salvador cumpra o esperado uma vez mais. Édipo descobre que o mal que acomete a cidade se dá pelos pecados não lavados, referentes ao assassinato de Laio. Não sabendo que era ele próprio o assassino, usa de todos os meios para descobrir o nome do malfeitor. Ao que Tirésias, o adivinho famoso, trazido por seu cunhado Creonte, acusa ser ele, Édipo, o autor dos crimes, o rei reage

<sup>35</sup> Significado da palavra “Édipo”.

<sup>36</sup> Tebas havia sido fundada por Cadmo. Logo, os tebanos eram também chamados de cadmeus.

intempestivamente, acusando o irmão de sua esposa de traidor e condenando-o à morte. Destaca-se o seguinte trecho:

CREONTE: Que toda sorte me abandone e que eu morra neste instante sob minha própria imprecação, se alguma vez fiz contra ti aquilo de que me acusas!  
 JOCASTA: Em nome dos deuses, Édipo, acredita nele, nesse ponto. Respeita sua palavra – os deuses são fiadores dela – respeita-me também e a todos que estão aí. Bastante agitado.  
 O CORO: Cede a seu pedido, mostra boa vontade, recupera teu sangue-frio, eu te imploro senhor.  
 ÉDIPO: Que devo então te conceder?  
 O CORO: Respeita aqui um homem que jamais foi insano. [...]  
 ÉDIPO: Mas sabes bem o que desejas?  
 O CORIFEU: Sim.  
 ÉDIPO: Pois bem, diz o que queres dizer.  
 O CORO: Ele é teu parente; um juramento o protege: não lhe faças a afronta de acusá-lo por uma simples suspeita.  
 ÉDIPO: Eis então o que pedes! Nesse caso, queres minha morte, ou meu exílio.  
 O CORO: Não [...] Mas este país que morre desola minha alma, se devo ver acrescentados aos males de ontem males que vêm de vós dois.  
 ÉDIPO: Está bem! Que ele parta, deva eu perecer seguramente, ou ser expulso à força e ignominiosamente de Tebas! É tua linguagem que me toca, ela me compadece, não a dele. Onde quer que ele esteja, será o objeto de meu ódio.  
 (SÓFOCLES, 2012, p. 42 – 43)

Percebe-se aqui a atuação do coro no apaziguamento do monarca. Édipo cede ao mesmo, ou seja, ao povo, apesar disso não salvá-lo no fim da tragédia em questão. É pouco provável que nos tempos míticos a voz do povo tivesse qualquer peso. O tempo narrado na tragédia é o mesmo tempo aproximado da *Ilíada*. Aquele no qual Tersiste foi surrado por questionar a vontade de Agamêmnon. Mas Homero era um autor flagrantemente da aristocracia. Sófocles, segundo os estudiosos acima citados, também o era, mas fazia isso em sua obra de forma mais sutil. Seu rei se dobra à vontade do povo. Este precisava se sentir soberano e poderoso, mesmo que apenas por um ardil teatral. A mensagem importante era que, se até mesmo reis se dobravam ao comedimento, à *sophrosyne*, valor da moda na Grécia desse tempo, mais fácil seria convencer o público de que isso se esperava também deles.

Édipo por fim descobre a verdade, primeiro desconfiando dela através do relato de Jocasta, e por fim sendo revelada através do pastor que o recolheu ainda criança, quando estava para morrer. Jocasta, frente à terrível revelação, se enforca. Édipo, horrorizado com tudo, fura seus próprios olhos com os broches do vestido da rainha. Segundo o mesmo, não havia mais o que pudesse ver cuja visão tivesse qualquer doçura para si (Idem, p. 82). Pede que Creonte o exile e deixe levar consigo suas filhas. O cunhado acede ao primeiro pedido, mas não ao segundo. E assim se encerrou a que talvez seja a mais famosa das tragédias gregas.

Também de Sófocles é a peça seguinte, segunda da trilogia tebana. “Édipo em Colono” mostra um Édipo mais maduro e comedido. Nas palavras de Donald Schuler (SÓFOCLES, 2010, p. 15): “Tendo lutado a vida inteira contra a verdade dos oráculos, trata agora de cumpri-los. Submete-se à vontade insondável sem questioná-la. Age como iluminado. Em lugar do homem que buscava desesperadamente a verdade, temos o sábio.” Ele é guiado pela filha Antígona. Apesar de Creonte o ter exilado sozinho, ela deu um jeito de segui-lo ou encontrá-lo. Representa ela, como será mais detidamente analisado em sua peça homônima, o amor e a piedade familiar. Chegam a Atenas, onde a princípio foram rechaçados quando se revelaram (a história de Édipo aparentemente já era conhecida por toda a Grécia mesmo quando este ainda era vivo). Cabendo ao rei Teseu optar ou não por sua permanência, acabou convencido pelo ancião de que sua acolhida era benéfica à cidade.

Algum oráculo havia dito que, onde Édipo morresse, ali haveria bênçãos em abundância. O outrora maldito era agora benfazejo. Cientes de tal profecia, foram tentar buscar Édipo seu cunhado Creonte e seu filho Polinice. Polinice, expulso de Tebas pelo irmão Etéocles, com quem deveria se alternar no poder, casara-se com a filha de Adrasto, rei de Argos, e arregimentara os exércitos desta cidade contra Tebas. Sendo a guerra iminente, ambos os lados correram à Atenas para convencer Édipo a ir com eles ou, no caso de Creonte, raptá-lo mesmo. É nesse momento em que Sófocles enaltece a cidade ática<sup>37</sup>. Vê-se:

ÉDIPO: Que linguagem insolente! Tira as mãos de mim.

CREONTE: Cala-te, eu te ordeno.

ÉDIPO: [...] Arrancas de mim, pulha, de um cego, o pouco de luz que minhas filhas me traziam e te vais?

CREONTE: Percebeis isso, nativos desta terra?

ÉDIPO: Observam a mim e a ti, e compreendem que à violência corporal revido com palavras.

CORIFEU: Já não contendo meus ímpetos. Eu te conduzirei à força, ainda que só, ainda que enfraquecido pela idade.

[...]

CORIFEU: Pensas, estrangeiro, que poderás levar essa audácia a bom termo?

CREONTE: Com certeza.

CORIFEU: Só se moro numa cidade que já não é o que foi. (SÓFOCLES, 2010, p. 89 – 90)

O corifeu, líder do coro, representante do mesmo, e aqui de toda Atenas, luta contra Creonte, mais forte, pelo direito dado a Édipo de permanecer. Frente a toda injustiça do mundo, pinta-se uma Atenas reluzente, desde os tempos mais remotos. Aquela que foi a líder junto com Esparta da campanha que expulsou os persas de seu território<sup>38</sup>, estes muito mais

<sup>37</sup> Atenas.

<sup>38</sup> Nas Guerras Médicas, já citadas.

numerosos e poderosos, mostra-se também na tragédia sofocliana valente mesmo frente a um inimigo mais forte. Essa mesma razão, essa mesma lucidez, é colocada na boca de Teseu, então rei de Atenas, quando conclama seus súditos a reparar a injustiça perpetrada contra Édipo. Em reprimenda a Creonte, critica-o com as seguintes palavras:

Se eu, por acaso, entrasse na tua terra, mesmo que tivesse mil vezes razão, sem o consentimento do governante, fosse quem fosse, não arrebataria, não extorquiria, saberia o que convém a um estrangeiro no país que o acolhe. Tu mesmo desonras tua cidade, o que ela com certeza não merece. A idade que sobre ti se acumula te enriquece em anos e te empobrece em inteligência. (SÓFOCLES, 2010, p. 93)

Creonte é por fim rechaçado, expulso de volta a Tebas, não sem jurar reparação. Chega a vez de Polinice, seu filho. Este também é rejeitado pelo pai. Embora em “Édipo Rei” Creonte tenha sido quem mandou embora da cidade o filho de Laio, este aqui acusa Polinice de tê-lo feito. Há o livre manuseio dos fatos míticos pela mão do dramaturgo. Ele não sente a necessidade de respeitar os fatos criados nem por ele mesmo na peça anterior.

Há ainda uma fala entre Polinice e Antígona, em que esta tenta trazê-lo ao bom senso, no ensejo de convencê-lo a não lutar contra o irmão. Antígona é a voz não só da piedade e do amor filial, mas também da razão, e nas seguintes linhas tentará em vão persuadir o irmão primogênito:

ANTÍGONA: Polinice, ouve o que tenho a te dizer.  
 POLINICE: O que é, querida Antígona? Fala.  
 ANTÍGONA: Retorna com teu exército a Argos o quanto antes. Não te destruas a ti mesmo nem tua cidade.  
 POLINICE: Não é possível. Como poderia conduzir outro exército, propalado que em certo momento tremi?  
 ANTÍGONA: Pensa, filho. Que lucras com o ódio? Que recompensa te pode trazer a destruição de tua pátria?  
 POLINICE: Fugir é vergonhoso. Eu, o mais velho, não posso dar motivos de risos a meu irmão. (SÓFOCLES, 2010, p. 117)

E Polinice encontra sua ruína nos portões de Tebas. A terceira peça, em se considerando a cronologia do mito, é escrita por Ésquilo, o primeiro dos grandes trágicos gregos. Há o forte culto à coragem, a reprimenda feita por Etéocles (então chefe de Tebas que a defendia contra a investida do irmão) à mulher cujo medo temia aquele que esta espalhasse entre os cidadãos tebanos. Vemos isso na seguinte fala: “A obediência, mulher, é a mãe do sucesso. Assim reza a sabedoria popular” (ÉSQUILO, 2011, p. 47) Além disso, há a longa descrição dos atacantes e defensores de cada portão. Se aos gregos da época a narração desses

nomes fazia algum sentido e entretinha, aos leitores hodiernos não especializados é relativamente cansativa.

Observando-se a peça com a linha empregada na presente pesquisa, o tema da *hybris* VS. *sophrosyne*<sup>39</sup> se faz presente uma vez mais. Não só Polínice com seu anseio por vingança teve um triste final, mas também Etéocles, com sua desmedida, perdeu a vida. Morreu por não ter cumprido sua parte no acordo de dividir o cetro com o irmão. Morreu por ter querido o poder a tal ponto que colocou em risco a vida de seu *guénos*, da cidade como um todo. Em sua arrogância, falou assim: “agora, se alguém não se submeter à minha autoridade, seja homem, mulher ou indefinido, levará de castigo pena de morte na cabeça. Será lapidado pelo povo, esta é a sentença.” (ÉSQUILO, 2011, p. 45 – 46)

Etéocles demonstra toda a soberba que apenas a um governante sem o menor equilíbrio se pode atribuir. O mesmo erro cometerá Creonte em *Antígona*, peça que será analisada a seguir.

### 3.3 ANTÍGONA DE SÓFOCLES

*Antígona* de Sófocles é um dos pontos altos de qualquer pesquisa que, utilizando a tragédia grega como matéria prima, estuda o confronto entre Direito Natural e Direito Positivo. É elemento chave para a presente pesquisa pelo fato da protagonista colocar-se em clara posição de insurgência contra as leis emanadas do Estado (ou mais especificamente de seu tio Creonte, que herdara o poder). Ao defender valores que considerava serem maiores que os cívicos, a labdácida<sup>40</sup> expõe uma antinomia que opera em diferentes níveis. Por um lado, a lei dos homens. Por outro, a lei dos deuses, ou, ao menos, o direito consuetudinário.

Embora o termo “Direito” ainda não tivesse sido cunhado, seus rudimentos já eram reconhecidos. Encontram-se termos como *nomos* (lei) e *themis* (justiça). O foco da peça está na disputa entre Antígona e Creonte, rei recém empossado após a morte dos irmãos da protagonista. Era Creonte irmão de Jocasta, esposa suicida de Édipo. Ao proibir o enterro de Polínice, acusado de traidor e inimigo ao mesmo tempo, condena seus despojos a servir de alimento aos cães e abutres. Se o teor dessa proibição parece estranho numa leitura hodierna, assim não o era para os gregos antigos. Era costume de toda a gente grega enterrar seus mortos, como meio de assegurar seu encaminhamento ao outro mundo. A proibição condenava, na ideia de seus contemporâneos, o morto a vagar eternamente pelo limbo, e o

<sup>39</sup> Orgulho desmedido em contraposição ao comedimento (e seus consequentes benefícios).

<sup>40</sup> Antígona era bisneta de Lábdaco, avô de Édipo.

edito que promulgou tal decisão era contra tudo o que se praticava naqueles tempos. Segundo Alves (2008, p. 68):

Nos dois planos divinos existentes para os gregos, o de cima e o de baixo, o olímpico e o infernal (ou infero), os novos deuses e os antigos, a lei de Creonte não encontraria respaldo. Sequer os deuses próprios do âmbito da pólis (Zeus, Atena, Apolo, etc.) legitimariam a interdição absoluta de sepultamento de Polínicos. Tornado inimigo da pólis e de seus templos, ele não poderia, de fato, ser honrado no solo pátrio, mas nada impediria que fosse discretamente enterrado fora dos limites da cidade.

Acerca do mesmo assunto, encontra-se dito em Nussbaum (2009, p. 47):

Muito embora a lei aparentemente não impeça que os parentes de traidores organizem seu funeral fora da Ática, o enterro dentro do território ático era estritamente proibido; e a própria cidade se encarregava simplesmente de depositar além desses limites o cadáver não enterrado. Fazer mais que isso, presumivelmente, subverteria valores cívicos por honrar a traição. Assim, como representante da cidade, Creonte deve cuidar para que não se honre o cadáver de Polínicia – embora não se esperasse que ele chegasse ao extremo de proibir ou impedir um funeral a considerável distância da cidade. No entanto, como membro da família, essa mesma pessoa estaria sob uma obrigação irrevogável de promover ou organizar o enterro.

Explica a autora que Creonte é uma personagem retilínea, incapaz de apreciar qualquer aspecto além do bem cívico, que para ele era o bem supremo. Tinha o novo rei tão absoluta posição nesse caso que todo e qualquer elemento externo, como as exigências da compaixão e do amor, não tinham para ele qualquer peso. Valorizar tais elementos seria afastar-se da visão correta. “O verdadeiro olho da alma saudável não verá o inimigo da cidade como uma pessoa amada, ou o seu cadáver exposto como uma impiedade.” (NUSSBAUM, 2009, p. 50). Diz a personagem em seu discurso ser a cidade tal qual um navio sem o qual os cidadãos estariam perdidos. Nussbaum (2009) critica, no entanto, o discurso de Creonte afirmando que ele tomara os meios pelos fins. O navio é importante para a saúde dos marinheiros, mas é apenas um instrumento. Suas vidas não se resumem a manter o aparelho navegando em linha reta, mas ele sim existe para que a tripulação possa desenvolver suas atividades e, enfim, viver.

Antígona, irmã do morto, opõe-se ao edito. Movida pelo sentimento familiar e religioso, decide enterrar (ao menos simbolicamente) o irmão, enfrentando as consequências do ato. Como heroína da peça, não titubeia. Inicia a tragédia em conversa com a irmã Ismene, quando traz ao público o problema que enfrenta. Pergunta se ela vai ajudá-la em seu intento, mas em nenhum momento pergunta o que ela pensa a respeito de tudo. A opinião da irmã

puoco lhe importa. Está resolvida. Ismene, mais frágil, tem horror às palavras da irmã. Sente-se impelida, apesar da dor que também sente, a obedecer às leis dos homens, por se sentir fraca demais para fazer algo. Ela representa a fragilidade feminina num mundo em que a mulher tem pouca voz. Antígona traz justamente o contrário. Rejeita tudo o que a diminua frente à sua resolução. Separa-se esse trecho do embate de palavras entre as duas:

ISMENE: Vais violar, então, o edito proibitório?

ANTÍGONE: Queiras tu, ou não, é meu e é teu irmão. Não, ninguém dirá jamais que o reneguei.

ISMENE: Apesar da lei de Créon, infeliz?

ANTÍGONE: Não há de ele, nunca, afastar-me dos meus. (SÓFOCLES, 2007, p. 50)

Quando Creonte proclama pessoalmente sua resolução, o ato já havia sido praticado. Logo em seguida aparece um guarda que o informa do ocorrido. O que se observa a seguir é a prova da insegurança do rei. Sua proibição é tão absurda que já imaginava que haveria rebeldes. Diz que sabe da existência de indivíduos que murmuravam contra ele e acusa os guardas de suborno para deixarem acontecer o enterro (SÓFOCLES, 2007, p. 57). Por fim descobrem ser Antígona a autora do feito, que nada nega. A discussão entre os dois firma cada uma das posições. Importante se faz mostrar que ambos estão convencidos de sua razão. Neste embate ambos se sub rogam arautos da justiça maior. E é justamente por isso que a discussão a seguir é até hoje tão vívida. Não são Antígona e Creonte discutindo, mas sim duas visões que se chocam. Lê-se:

CRÉON<sup>41</sup>: [...] conhecias a ordem que vedava aquilo?

ANTÍGONE: Sim. Como ignorá-la? Era público o edito.

CRÉON: Não obstante, ousaste infringir minha lei?

ANTÍGONE: Porque não foi Zeus quem a ditou, nem foi a que vive com os deuses subterrâneos – a Justiça – quem aos homens deu tais normas. Nem nas tuas ordens reconheço força que a um mortal permita violar aquelas não-escritas e intangíveis leis dos deuses. Estas não são de hoje, ou de ontem; são de sempre; ninguém sabe quando foram promulgadas. (SÓFOCLES, 2007, p. 62)

A filha de Édipo não se limita a clamar pelos deuses. Diz a Creonte que mesmo seus concidadãos são concordes com ela. Que apenas sua covardia os impele ao silêncio (SÓFOCLES, 2007, p. 63). Creonte renega tais ideias, certo que está que apenas Antígona pensa assim. Eis aí uma das contradições do monarca, pois há bem pouco tempo diz saber que homens murmuravam contra ele e suas decisões. Se suas ideias eram tão volúveis, ou se quis apenas fazer parecer à sobrinha que ela estava só em sua empresa, isso não há como saber por

<sup>41</sup> Esta tradução chama Creonte de Créon.

certo. Encerra o novo rei a discussão dizendo que não será governado por mulheres enquanto viver (SÓFOCLES, 2007, p. 64). Creonte ficou especialmente atingido não só por ter sido contrariado por uma mulher: ela era familiar sua. Em seu pensamento, se não consegue fazer nem mesmo sua família lhe obedecer, que dirá o cidadão comum? Com isso em mente resolve ir até o fim em sua condenação: Antígona tinha de morrer.

Após a discussão com Antígona, discutiria Creonte ainda com Ismene, Hêmon e Tirésias. Todos tentando, cada um a seu modo e com os recursos disponíveis, convencer o rei de sua desmedida, um a um falhando. Hêmon, filho do protagonista e noivo de Antígona, tenta primeiro insinuar bom senso no pai. Apela para o fato de que nenhum homem é uma ilha de razão: "É que outros também poderão estar certos." (SÓFOCLES, 2007, p. 69). Reforça as palavras de Antígona ao dizer que os cidadãos de Tebas consideram injusta sua resolução, ao que Creonte reage furiosamente:

CRÉON: Não foi crime, acaso, aquilo que ela fez?

HÊMON: O que o povo diz em Tebas é que não.

CRÉON: E é a cidade que há de dita as minhas leis?

[...]

HÊMON: Não há Estado algum que só pertença a um homem.

CRÉON: A cidade, então, não é de quem governa?

HÊMON: Talvez, se esse rei governasse um deserto. (SÓFOCLES, 2007, p. 70)

Creonte entende que por ser rei, a cidade é sua para fazer e desfazer, cabendo aos tebanos apenas obedecê-lo. Acusa o filho de se erguer contra o pai por causa de uma mulher, desrespeitando seus deveres de filho e de cidadão. Hêmon redargue dizendo que o pai fere a justiça. Representa o rapaz a voz dos jovens valores, a voz que Sófocles provavelmente queria que habitasse no inconsciente dos atenienses que à época assistiam seu espetáculo. A peça era representada em pleno governo de Péricles, no auge do orgulho democrático. Os tiranos eram uma memória que se queria apagar, ou ao menos denegrir. Ninguém haveria de mandar sozinho em Atenas de novo no que dependesse da nova ideia de pólis. Os atenienses prezavam demais a discussão saudável, o diálogo, a troca, para tolerar um Creonte entre os seus. Marcelo Alves (2008, p. 83) entende que

Hêmon termina seu apelo por onde começara: a falibilidade do juízo humano torna necessária a disposição para ouvir o outro e, se for o caso, para reconhecer os erros e rever as decisões tomadas. Ou seja, ser capaz de aprender. Julgar-se infalível nos juízos, não dar ouvidos às razões do outro, recusar o diálogo, é mergulhar numa arrogante insensatez, que culmina na ruína: o inflexível é arrancado pela "raiz".



Entra, por fim, Tirésias. Foi ele quem, em “Édipo Rei” profetizou a desgraça da personagem homônima. Adivinho afamado, disse o corifeu em “Antígona” nunca ter ouvido uma mentira sair de seus lábios. Tal qual fez com o filho de Laio, tentou admoestar Creonte. Afirmou que o edito que proibia o enterro de Polinice era uma mancha à cidade, “conspurcando altares e lares de forma que os deuses passaram a recusar os sacrifícios e orações tebanas” (SÓFOCLES, 2007, p. 78) Tal qual Hêmon, usou o argumento da falibilidade humana, conclamando o rei que cedesse, chamando de grosseira toda obstinação irracional. Creonte, da mesma forma que Édipo antes dele, acusou o ancião de corrupto. Em sua cólera, chegou mesmo a desafiar os deuses, provando com isso sua total falta de têmpera. Afirmou que nem mesmo se as águias de Zeus levassem pedaços da carniça do morto ao trono do Cronida mudaria ele o edito. Nem o temor de tal profanação o faria mudar de ideia. Tal era a loucura do rei. Sem alternativa, Tirésias por fim vaticinou sua maldição:

Tu, por tua vez, sabe que não verás muito tempo o sol cumprir seu giro diurno antes de pagar por esse morto o preço de outro morto do teu próprio sangue, pois lançaste lá embaixo um ser de aqui de cima impiedosamente dando a um vivo um túmulo, enquanto reténs, negando-o aos deuses inferos, insepulto e sem exéquias, um cadáver. Não tens, e nem têm os deuses tal direito. Usas de violência, pois, contra eles próprios. Eis por que te espiam já as vingadoras dos deuses supernos e inferos: as Fúrias, que te causarão as dores que causaste. (SÓFOCLES, 2007, p. 80)

Somente aí, frente a tal situação, é que Creonte cede. Mas já é tarde. Antígona havia se enforcado na caverna à qual havia sido confinada. Hêmon, vendo a amada morta, suicidase. Por fim, Eurídice, esposa de Creonte, ao saber da morte do filho, segue-o no desditoso fim. Desgraçado, o rei finalmente percebe aonde sua teimosia o havia levado. Prostra-se frente ao que lhe reservou o Destino, ouvindo a fala do Coro que fecha a tragédia: “Aos orgulhosos os duros golpes, com que pagam suas orgulhosas palavras, na velhice ensinam a ser sábios.” (SÓFOCLES, 2007, p. 87).

A peça como um todo é uma ode à *sophrosyne*. Mesmo Antígona, como ressalta Marcelo Alves (2008), que num primeiro momento pode aparecer ao leitor como uma paladina da justiça e dos valores comuns, padece de *hybris*. Apenas aparentemente luta pelos interesses da cidade. No fundo, é tão teimosa e desmedida quanto Creonte. Seu objeto de luta é mais simpático ao público. Não fosse assim, provavelmente teria sido poupada pelos deuses (sempre partindo do pressuposto da lógica grega da época). Sua morte mostra que, tal qual Creonte, era duramente inflexível em suas resoluções. Estava, como Aquiles, convicta de que morrer pelo que acreditasse lhe seria muito mais glorioso que uma vida comum. Disse isso dessa forma:

[...] hei de morrer um dia mesmo sem decreto teu; e se tombar morta antes do tempo, então tanto melhor; para quem, como eu, vive entre tantos males, como não será de só proveito a morte? Para mim, morrer não é sofrer; seria sofrimento, sim, se eu acaso deixasse insepulto o que nasceu de minha mãe. Isso me doeria: o resto não importa. (SÓFOCLES, 2007, p. 62)

Se “o resto não importa”, tampouco importava a cidade ou mesmo os deuses. Nussbaum (2009) afirma que, ao Antígona afirmar que *Dike*, a justiça, é uma deusa ífera, ela está considerando apenas um aspecto da divindade, formatando-a à sua visão restrita de mundo. Observa também a autora que em nenhum momento em toda a obra dirige ela uma única palavra a respeito do noivo Hêmon. Trata Ismene, sua irmã ainda viva, com relativo desprezo. Estes dois, por sua vez, dão claras demonstrações de carinho e preocupação para com Antígona. O Coro, que foi nomeado a voz do povo e da razão maior, repreende a heroína ao dizer que ela havia lançado duro golpe ao altar da Justiça.

Antígona se ocupou apenas de cuidar dos mortos, não deu atenção aos que vivem. Enterrar o irmão era sua auto-conferida missão, e nada a impediria de realizá-lo, nem mesmo a própria morte. Todos estavam, em seus juízos, praticando justiça. Mesmo Polinice, quando atacava Tebas, realizava em seu entendimento a justiça por ter sido expulso pelo irmão. Jean Pierre Vernant (2005) explica que a língua dos trágicos colocava na boca de suas personagens palavras ambíguas, de forma que, embora quisessem expressar a mesma coisa, usavam termos distintos. “Na cena, os heróis do drama, tanto uns como os outros, em seus debates se servem das mesmas palavras, mas [...] assumem significados diferentes na boca de cada um” (VERNANT, 2005, p. 19). Antígona usa o termo *nómos* para designar a lei, refere-se às leis divinas. Creonte faz uso da mesma palavra, mas com um cunho positivista. Além disso, há termos que são, por si só, ambíguos. O Coro do Homem começa da seguinte forma:

Muitos milagres há, mas o mais portentoso é o homem. Ele, que singra o mar sorrindo ao tempestuoso Noto, galgando vagalhões que escancaram em torno o abismo; e que a deusa suprema, a Terra, a eterna infatigável, ano após ano, rasga a arado e pisa com cavalos. (SÓFOCLES, 2007, p. 58 – 59).

A tradução de Guilherme de Almeida (2007) usou o termo “milagres”. Mario da Gama Kury (2002) escolheu “maravilhas”. O termo grego em questão é *deinón*, e conforme ensina Martha Nussbaum (2009, p. 45) a palavra expressa algo admirável e fascinante, mas ao mesmo tempo “em diferentes contextos pode ser usada para designar o brilhantismo ofuscante do intelecto humano, a monstruosidade de um mal, o terrível poder do destino”. As

ambiguidades ocupam lugar de destaque na peça, tornando-a bastante complexa. Assim, a visão dos protagonistas, que a princípio pareceria simples, não o é. “Ambos omitiram reconhecimentos, negaram pretensões, atribuíram às situações nomes que não são os mais importantes ou mais verdadeiros. Uma é muito mais correta no conteúdo real de sua decisão; mas ambos estreitaram suas vistas”. (NUSSBAUM, 2009, p. 45). O Destino, porém, não exime as personagens por estarem lutando com sua consciência tranquila. Sua convicção de estar sendo bons não os salvam do desfecho trágico.

Tendo visto alguns elementos do imaginário mitológico e como eles foram tratados no principal meio de entretenimento da pólis, inquire-se acerca da liberdade grega. Até em que medida ela realmente ocorreu? Foi ou não adequada à época? Mulheres e escravos, como é bem sabido, dispunham de nenhuma ou pouca liberdade, sendo talvez os sujeitos mais passíveis de desejos de insurgência. As formas sutis de engendrará-la, no entanto, foram encontradas não nos textos míticos ou trágicos, mas nas fábulas de Esopo, tratadas no final do capítulo a seguir, cuja sabedoria disponível aos populares ensinou como a destreza mental podia ser mais útil que uma espada mal empunhada.

#### 4. LIBERDADE: CIDADÃOS, ESCRAVOS, MULHERES E FÁBULAS

Se o homem é resultado do meio e dos avanços sociais de seu tempo, os gregos não foram exceção. Com extrema elaboração, criaram um sistema político copiado até hoje por diversas nações, mas não foram capazes de reconhecer como iguais as filhas da própria terra. Pior destino recebiam os derrotados de guerra: eram feitos escravos e suas vidas deixavam de lhes pertencer. Os próprios cidadãos tinham liberdade apenas até um certo ponto. A vontade da cidade era soberana. Diante de um Estado encabeçado por líderes tão dispostos a oprimir, fez-se necessário um olhar não tão pronto a confrontar. O espírito grego já se sofisticara com as artes e a razão, advindo daí belos e maduros frutos.

##### 4.1 A LIBERDADE (OU A FALTA DELA) NO PENSAMENTO E VIDA GREGOS

Um homem ou povo se sentirá tão livre quanto forem satisfeitas suas necessidades específicas no que tange ao conceito de Liberdade em si. Há, para o ocidental (e mais especificamente para cada um dos povos que o compreendem assim como para cada indivíduo que compreende cada povo) de hoje, uma série de pequenas liberdades que juntas formam a grande Liberdade, tão cara aos nossos tempos. Nem sempre, no entanto, foi assim. Houve tempo em que esse era um conceito impensado. Entre os gregos, esse tema surgiu de forma inédita e pujante, embora eles não tivessem metade das liberdades gozadas por uma fatia considerável dos humanos de agora. Aquelas por eles conquistadas eram para o tempo já grande novidade e bastante valorizadas.

Ensina Edith Hamilton (2001, p. 15 – 16) que:

A liberdade sem limites é o caos. Destruiria a espécie humana. É preferível contar com qualquer ordem, mediante qualquer meio. O Oriente apresentou uma sucessão infindável de governos despóticos porque jamais concebeu a ordem de qualquer outro modo. O Ocidente descobriu um caminho para a ordem através da liberdade. Foi uma descoberta grega. Por que uma tal ideia ocorreu a um pequeno país pobre e esparsamente estabelecido e não ao majestoso Egito ou à grandiosa Babilônia pode se afigurar, à primeira vista, estranho; porém, não é difícil encontrar a razão para isso. Reside na própria natureza da liberdade. A liberdade nasceu na Grécia porque ali os homens limitavam sua própria liberdade.

Concorda com ela Kenneth Minogue (1998) ao afirmar que certo é que os gregos foram os primeiros a viver semelhante experiência política, sendo eles um povo político por natureza. E por política entendiam a atividade através da qual podiam exercer sua cidadania,

mesmo que isso significasse obedecer à lei da sua *polis*, mas sem jamais esquecer-se de sua racionalidade.

Volta-se, aqui, ao conceito de *sophrosyne*, tratado em capítulo anterior deste trabalho. É essencial para o entendimento da liberdade grega a meditação sobre esse valor tão caro a eles. A mesma Edith Hamilton (2001) fala ainda que embora não haja uma única palavra inglesa que englobe todos os significados íntimos ao termo grego, ele englobaria os dois grandes estandartes do oráculo de Delfos: “Conhece-te a ti mesmo” e “Nada em excesso” (este menos conhecido). Foram os gregos um povo “expansivo, loquaz, apaixonado” (MINOGUE, 1998, p. 20), características que podem ser grandes qualidades, mas também defeitos fatais se se quer viver em ordem. Conscientes disso, trabalharam para culturalmente refrear os impulsos naturais com potenciais danosos. Tiveram sucesso inegável e a prova é falar-se disso ainda agora, tantos séculos após. Lê-se que:

Através da *sophrosyne* a Grécia descobriu como os seres humanos podiam viver juntos em liberdade e expressou sua descoberta criando o primeiro governo autônomo do mundo. Uma pequena cidade insignificante num pequeno país pobre realizou tal descoberta sob a direção de um só homem. Foi no início do século VI, mais de cem anos antes da época grandiosa de Atenas, que um estadista ousado e de larga visão, Sólon, concebeu a ideia de um tipo completamente novo de Estado do qual todos os cidadãos participariam ativamente e no qual todos seriam iguais perante a lei. (HAMILTON, 2001, p. 19)

Essa grande novidade introduzida por Sólon, num país que amava novidades (muitos séculos depois, Lucas evangelista ainda falaria dos atenienses como um povo que está sempre a tratar de alguma novidade) criou uma identificação tão profunda na mente do grego que foi esse um dos maiores argumentos para crerem-se superiores aos bárbaros (todo povo que falasse o não-grego, ou o “barbar” indistinguível). Horrorizava-lhes o despotismo, e era exatamente disso que a Ásia estava cheia. Sua cidadania, mesmo implicando muito mais obrigações do que liberdades propriamente ditas (COULANGES, 2000), era para eles um fator de extremo orgulho cívico (MINOGUE, 1998). Não se prostravam a ninguém, e tinham profundo desprezo pela relação de servilismo dos orientais com relação a seus soberanos (Idem). “Se soubesse [o que é essa liberdade de que dispomos], lutaria por ela com mãos nuas se não dispusesse de armas” (HAMILTON, 2001, p. 15) disse um grego a um persa do texto de Heródoto.

A liberdade grega andava de mãos dadas com outro conceito que voltaria a se fraternizar com aquele já na França revolucionária: a igualdade. Ser cidadão era ser igual, pois por mais que as condições sociais variassem (e variavam grandemente), cada homem maior

de idade e com antepassados naturais da cidade Estado em questão (os critérios de definição de cidadania mudavam com o tempo e de cidade para cidade) tinha o mesmo poder de voto, o mesmo direito da palavra nas questões públicas, os mesmos deveres. Platão diria no *Menexeno* (PLATÃO *apud* GRIMAL, 1990) que todos os atenienses seriam filhos da mãe Ática, o que lhes conferiria uma identidade, uma fraternidade que lhes faria iguais perante a lei, tanto nos direitos quanto nos deveres. Se hoje é impensável imaginar o filho de um homem muito rico peleando em uma guerra qualquer com chances reais de ser abatido, naquele tempo furtar-se a isso seria talvez a maior das vergonhas.

Conforme foi dito no começo do capítulo, a liberdade é sempre relativa. Um povo se sente tão livre quanto sua consciência de liberdade lhe permite sentir. E o grego se sentia livre. Apesar disso, alerta-nos Coulanges (2000, p. 247)

Nada havia no homem de independente. O seu corpo pertencia ao Estado e estava votado à sua defesa. [...] o serviço militar era obrigatório [...] em Atenas e Esparta por toda a vida. A sua fortuna estava sempre à disposição do Estado [...] A vida privada não escapava a essa onipotência [...]. Muitas cidades gregas proibiam o celibato do homem, Esparta punia não somente quem não se casava mas também quem só o fizesse tardiamente. O Estado podia prescrever, em Atenas, o trabalho e, em Esparta, a ociosidade. A tirania do Estado exercia-se até sobre as menores coisas [...]

Como foi possível para um povo tão controlado se sentir tão livre? Provavelmente o senso de comparação. Mesmo todas essas restrições, todos esses limites ainda lhes davam possibilidades jamais sonhadas pelo resto dos povos conhecidos por eles. Embora, como nos explica Pierre Grimal, mesmo essa percepção pode ser falaciosa. Os asiáticos (especialmente os persas, que foram os principais povos com os quais os gregos travaram trocas e guerras) chegaram a dominar várias províncias gregas, e, apesar do que se esperaria, respeitaram vários aspectos das mesmas. Tales, o primeiro filósofo, viveu em Mileto, na Ásia Menor, assim como seu discípulo Anaximandro. Não foram proibidos de ensinar suas ideias, da mesma forma que a religião grega recebeu ali boa acolhida. “Portanto, não se poderia pretender seriamente que uma vitória dos persas [nas Guerras Médicas] tivesse comprometido a ‘liberdade de pensar’ da ‘raça’ helênica.” (GRIMAL, 1990, p. 91)

Grimal (1990) explica que através dos tempos a liberdade foi nada mais que um grande estandarte para manipular as massas. Histórias subvertidas foram contadas para conduzir o povo. Como a lenda de Harmódio e Aristogíron. Os atenienses os exaltavam como os grandes patrocinadores da liberdade ateniense, pois teriam sido os assassinos dos filhos de Pisístrato (o tirano) que governavam após ele. Nada mais falacioso. Realmente entraram em

choque com Hípias e Hiparco, mas nem em nome da liberdade (senão por uma questão de amor carnal) e muito menos chegaram a dar cabo às vidas deles. A História, já desde essa época, não era estrita aos fatos, sendo usada ao bel prazer dos donos dos meios disponíveis, para os fins de seu interesse (GRIMAL, 1990).

Vê-se, portanto, que a “liberdade” (se queremos identificá-la com a democracia) se traduz, nos fatos, por uma coerção exercida sobre os indivíduos. A cidade, quaisquer que sejam suas instituições, impõe suas leis aos indivíduos, não, como o diz Aristóteles, para que cada um viva “bem”, mas para que a sociedade, no seu conjunto, subsista. O indivíduo está subordinado ao grupo. Este age como um tirano insaciável e quanto mais se pretende “livre” mais é tirânico. Não é sem razão que Aristófanes representa o povo de Atenas como um velho autoritário, caprichoso, que intervém em todos os domínios e é fundamentalmente parasita. (GRIMAL, 1990, p. 98)

Os atenienses da democracia, explica Grimal (1990), mediam sua liberdade com povos distantes e mesmo com seu passado recente. A propaganda democrática criticava duramente a tirania, mas é difícil saber efetivamente em qual modalidade o povo efetivamente gozava de mais possibilidades. O entendimento da época tendia a depreciar o tirano, pois ele não recebera, pela tradição, o direito do poder. Justamente essa falta de legitimidade poderia servir ao tirano de motivação para realizar um governo mais justo. Como tinha inimigos poderosos (todos os aristocratas que o invejavam e à sua posição), tão mais sólida seria sua situação quantos partidários conseguisse auferir para o seu lado. Por mais que o grego da pólis tivesse evoluído com relação ao arcaico, a tradição ainda tinha um grande valor no imaginário geral, e vantagens precisariam ser oferecidas para suplantar tais preconceitos.

“tirano” [...] é um recém-chegado, ele não é “sagrado”, tomou o poder, não o recebeu. Muitas vezes pôde fazê-lo contra os membros da nobreza, detentores da tradição com a qual ele rompe, oriundos das *gene* e da ordem divina. Ele próprio apoia-se em outros componentes do grupo e muitas vezes beneficia-se da simpatia da população miúda, que encontra no regime “revolucionário” assim criado uma maneira de escapar à sujeição econômica que lhe é imposta numa monarquia de tipo aristocrático. Não é absurdo reconhecer que, às vezes, a “tirania” estava na origem de uma certa liberdade.” (GRIMAL, p. 97)

Governados ou não por tiranos, os cidadãos tinham aquela distinção que, fossem ou não aristocratas, os separariam visivelmente do grupo estudado a seguir. Sólon abolira a escravidão por dívida, mas não a feita por conquista guerreira. Sendo os gregos um povo belicoso, muitas guerras eram travadas e um dos resultados disso era um inevitável contingente de seres humanos feitos escravos.

## 4.2 A ESCRAVIDÃO

Tema essencial, ao se falar em liberdade na Grécia, é o que diz respeito aos escravos. Não é cabível julgar o contexto da época fazendo uso da moral hodierna. Há bem pouco tempo que a escravidão foi unanimemente condenada pela sociedade, e o povo estudado remonta a vinte e cinco séculos de distância dos dias atuais. Assunto estritamente de cidadãos, “a ‘liberdade’ (se são deixados de lado os escravos, submetidos para assegurar sua independência econômica) não é mais que a independência da própria comunidade em relação aos outros grupos humanos instalados nas suas vizinhanças.” (GRIMAL, 1990, p. 92). Até porque esses escravos eram justamente os homens e mulheres que asseguravam a tal liberdade cívica. O ateniense só poderia dispor de tempo para ajudar nas questões públicas porque havia quem cuidasse das questões estruturais e de subsistência. Da mesma forma, hoje um patrão só pode dispor de uma tarde inteira para resolver questões burocráticas (pessoais suas ou da empresa) porque tem um ou mais funcionários atrás do balcão de sua loja para atender seus clientes enquanto se ausenta. Por paradoxal que seja, a liberdade grega só foi possível pela servidão imposta aos outros. Foi a partir do momento em que a escravidão surgiu em seu seio que, pelo contraste, começou-se a entender o que era liberdade.

Uma palavra de Heródoto afirma (e nos ensina) que no tempo dos pelasgos nem os atenienses nem os outros gregos ainda tinham escravos. O tempo dos pelasgos, no espírito de Heródoto, é aquele em que os primeiros helenos chegaram ao termo de sua migração. Por conseguinte, os escravos só foram adquiridos pelo direito de conquista, sujeição das populações já estabelecidas no chão onde chegavam os invasores (como aparece claramente no caso de Esparta), incursões efetivadas aqui e ali, no continente e nas ilhas, trocas comerciais com os reinos do Oriente, como se vê na *Odisséia*. Assim foi criada em torno do grupo conquistador uma verdadeira população de servidores, para quem a palavra liberdade não tinha mais nenhum conteúdo efetivo. Em contrapartida, essa população era indispensável à liberdade dos cidadãos. Podemos entrever alguns exemplos desse processo na sociedade homérica, em que os vencidos eram massacrados, suas mulheres e filhas levadas como concubinas ou criadas; e é a respeito de tais práticas que a palavra “liberdade” apareceu em língua grega pela primeira vez. Era ainda rara e designava tão somente o estado daquele que não era escravo, ou seja, que possuía uma personalidade própria e não estava submetido a todos os caprichos de um senhor. A noção termina aí. A liberdade política não parece ter estado em questão, pelo menos para o “povo em armas”. Mas sem dúvida as situações foram muito diferentes conforme os países e os grupos étnicos. (GRIMAL, 1990, p. 96)

Apesar disso, “os escravos tinham um papel reconhecido em algumas celebrações da cidade [falando agora da Grécia da pólis], como nas Antestérias. E a iniciação aos Mistérios de Elêusis era aberta a todos os gregos, inclusive aos escravos” (CARTLEDGE, 2002, p. 166). Havia até um feriado para eles (o Cronia), no qual comiam junto com seus senhores.



Aparentemente, escravos, estrangeiros e mulheres tinham liberdade para participar dos eventos públicos, com exceção dos que houvesse proibição expressa por um motivo ou por outro.

Comparando-se, no entanto, os gregos antigos aos ocidentais de nosso tempo, sua falta de liberdade salta mais aos olhos que o contrário. Grimal (1990) compara a sujeição do indivíduo à comunidade a um totalitarismo. Soma seu entendimento à citação de Coulanges (2000, p. 247) ao dizer que “em Esparta, a lei queria que os filhos dos arautos, dos tocadores de flauta e dos cozinheiros herdassem o ofício paterno. Eles não podiam escolher outro” (GRIMAL, 1990, p. 99). Se tinham algumas liberdades cívicas, especialmente no que diz respeito à participação de festivais, tudo o que dissesse respeito aos interesses patrimoniais da cidade (trabalho, família, exército, etc.) estava acima de qualquer questionamento por parte mesmo dos cidadãos.

#### 4.3 A SITUAÇÃO DAS MULHERES

Voltando um pouco no tempo, indo novamente agora à Grécia Arcaica, Aquiles tentou fazer o mesmo que Creonte, proibindo o enterro de Heitor e deixando que fosse consumido pelos cães e abutres. Não só os deuses conservaram seu corpo por dias a fio de forma que não tivesse qualquer deformação, como Zeus ordenou através de sua mãe que Aquiles aceitasse os presentes de Príamo e devolvesse o corpo do herói troiano para que recebesse os justos funerais. (HOMERO, 1998). Agamêmnon tentou a mesma coisa na peça de Sófocles (2007), com relação ao corpo de Ajax, que tentara matá-los, mas foi convencido por Ulisses do contrário. Suas palavras: “Não ouse, pelos deuses, tratar como refugo este homem morto. De ti não se assenhore a truculência: tal ódio pisaria na justiça.” (SÓFOCLES, 2007, p. 223). E isso apenas no que diz respeito a tentativas de deixar corpos insepultos. Lê-se:

A soberania do rei não era irrevogável. Quando as coisas iam bem, ninguém levantava dificuldades, mas, se parecia que as divindades estavam desfavoráveis – por exemplo, se ventos contrários ou uma calmaria fora de estação retinham os navios preparados para uma expedição longínqua – então a legitimidade do rei era recolocada em questão. Suspeitava-se que ele estivesse manchado por algum sacrilégio, do qual se deveria purificar, a fim de dar satisfações aos deuses. Foi assim que Ifigênia, como quer a lenda, foi sacrificada em Áulis para apaziguar a cólera de Ártemis. Agamêmnon, por mais *rei* que fosse, não era *livre* para poupar a filha. Seu exército exigia – se ele quisesse permanecer no poder – que derramasse o sangue dela, um sangue que era também o seu e que “redimiria” a vida de todos. (GRIMAL, 1990, p. 94)

Se nem mesmo reis tinham o direito de poupar suas filhas, é porque pouca ou nenhuma personalidade jurídica era conferida às fêmeas helênicas. “Tales registrou o seu agradecimento à boa sorte em três aspectos: por ter nascido humano e não animal, homem e não mulher, e grego e não bárbaro” (CARTLEDGE, 2002, p. 168).

Peculiar era a situação da mulher quando havia um julgamento. Não podiam sequer figurar nele caso fossem cidadãs. Caso fossem estrangeiras, ou mulheres sem uma profunda honra a zelar, aí sim poderiam estar presentes. O machismo era tão forte, que situações como a seguinte eram não só possíveis, mas comuns:

Num caso passado no século V, uma mulher acusada de ter assassinado o marido é processada pelo crime pelo enteado e defendida pelo filho, embora ela própria ainda estivesse viva. Dessa história, só chegou até nós a parte do acusador e é notável que ele não hesite em apelar para precedentes mitológicos ao caracterizar a madrasta como uma Clitemnestra ou tomar emprestado vagos argumentos da famosa trilogia *Orestéia* de Ésquilo, alegando que o dever de um filho consiste mais em vingar o pai do que em defender a mãe. (CARTLEDGE, 2002, p. 169)

Apesar disso, havia valor no testemunho fornecido por uma mulher diante de pessoas pertencentes à família. “Podiam apresentar provas sob juramento, através de um procedimento especial que exigia que jurassem perante os árbitros no templo de Apolo em Delfos” (Idem). Apesar disso, jamais eram a parte litigante. Se tinham algo para ser defendido, eram representadas por tutores tais quais os incapazes na lei brasileira (Idem). Embora os gregos impusessem, na prática, todas essas limitações e preconceitos às mulheres como um todo, observa-se, no entanto, alguns evanescentes momentos em que elas foram, ao menos nas artes e na filosofia, consideradas e valorizadas:

Imensamente imaginativos, porém, na investigação do mundo, eles não tinham dificuldades para imaginar mulheres fazendo qualquer tipo de coisa: pegando em armas sob a forma de guerreiras amazonas; entrando em greve de sexo para forçar a paz, na *Lisístrata* de Aristófanes; assumindo o papel de filósofas-governantes entre os guardiães da *República* de Platão. (MINOGUE, 1998, p. 22)

Vale ressaltar que a situação da mulher na Grécia da pólis ateniense, mesmo na Atenas democrática, era pior que a da Esparta militarizada (CARTLEDGE, 2002). As mulheres espartanas eram fortes. Tinham importante papel na criação dos filhos e nas relações com seus esposos no que diz respeito ao caráter espartano. Diziam a eles, quando estavam para ir à guerra: “Volte com o seu escudo, ou sobre ele”. Às mulheres atenienses, cabia o claustro. Tanto é que Cartledge (2002) questiona a possibilidade de elas estarem envolvidas

nos crimes de que se ouve falar, pelo simples fato de estarem reclusas a maior parte do tempo. Não é à toa que Chico Buarque (BUARQUE; BOAL, 1989) escolhe Atenas para representar o lar da mulher servil. Em seus versos: “Elas não têm gosto ou vontade / Nem defeito, nem qualidade / Têm medo apenas. / Não tem sonhos, só tem presságios” Sua situação, por mais difícil de acreditar que seja, era pior mesmo que a de suas antepassadas: “a situação da mulher, dentro da família e em relação ao marido, só não era a mesma do tempo de Homero pelo simples fato de ter piorado bastante” (SOUZA, 2001, p. 257). Quando Páris rapta Helena, estava ela à frente não só do lar, mas de Esparta, pois Menelau viajara, o que seria impensável na Atenas democrática. Aparentemente, a democracia ateniense foi a pior coisa que poderia ter acontecido às helenas de maneira geral.

Aristófanes (2011) retrata indiretamente a situação das mulheres atenienses (e gregas de maneira geral) em sua comédia *Lisístrata*. Apesar de se tratar de uma comédia, onde a grande maioria das personagens tem uma postura cômica e despretensiosa, encontra-se na protagonista Lisístrata uma postura bastante séria, e em seu discurso nota-se muito claramente a voz do comediógrafo tentando passar sua mensagem escondida atrás do riso. A história se passa na época da Guerra do Peloponeso, em que Atenas e suas aliadas lutaram contra Esparta e suas aliadas. Lisístrata, cansada da mortandade inútil, incita suas colegas mulheres, não só de Atenas mas também de outras cidades, a fazer greve de sexo para que os homens mudem de ideia com relação à guerra. Tomam também a Acrópole, que é onde está o tesouro, para impedir os gastos da guerra. Vale ressaltar o seguinte discurso proferido pela heroína:

O fato é que, desde o início desta última guerra – e nunca vi uma paz completa em toda a minha vida – vimos suportando, normalmente, isto é, em silêncio e humildade, como vocês inventaram que é próprio para as mulheres, a tremenda estupidez das ações masculinas. As regras patriarcais impõem que mulher não deve abrir a boca, ou melhor, só deve fazer isso silenciosamente, boquiabrindo-se de admiração diante da inteligência, da beleza ou dos atos de valor do amante, pai, marido, irmão. Qualquer macho que esteja a seu lado, por mais estúpido, torto, vesgo ou covarde que ele seja. E como obedecíamos ao jogo social, a canalha masculina, cuja superioridade se define toda num pau endurecido, acreditava que éramos felizes. Que aplaudíamos a maneira como conduziam os acontecimentos. Ah, quanta insensatez, quanta cegueira! Muitas vezes ouvíamos vocês discutindo, decidindo a vida e a morte do povo, a sorte e a felicidade de nossos cidadãos. E os argumentos nos pareciam vistos pelo avesso e de cabeça para baixo. Arriscávamos então uma pergunta temerosa. Com o coração pesado, mas mantendo um sorriso, indagávamos: “Querido, na Assembleia, hoje, você falou alguma coisa pela paz?” “Pra quê?”, a resposta vinha como um trovão, pois vocês sabem tudo. “Que é que você tem com isso? Isso é da sua conta? Onde é que se viu mulher se imiscuir em interesses públicos? Cala a boca!” E adivinha o que fazíamos nós? [...] Calávamos a boca.” (ARISTÓFANES, 2011, p. 56 – 57)

Mais à frente, Aristófanes (2011) coloca na boca da Corifeia que esta não pôde receber em sua casa a filha dos vizinhos porque havia um novo decreto proibindo jovens mulheres de visitar outras cidades sem autorização especial. Não foi essa, no entanto, a única peça onde essa temática é abordada. Donald Schuler (2011, p. 24) diz que “tanto em *As Suplicantes* como em *Coéforas*, mulheres desamparadas atiram-se com risco de vida à luta pela liberdade”. É nessa sociedade onde a mulher calava a boca, onde a vida do escravo não tinha quase valor, e onde o Estado mandava em cada pequeno aspecto particular da vida do cidadão, que a liberdade nasceu, e foi tão orgulhosamente bradada frente aos povos estrangeiros.

#### 4.4 ESOPPO E AS FÁBULAS ENQUANTO PÉROLAS DE SABEDORIA POPULAR

Para encerrar o presente estudo, recorre-se ao precursor de um meio que seria em tempos posteriores largamente utilizado por grandes nomes da Literatura, como La Fontaine e Monteiro Lobato. As fábulas são historietas rápidas que narram pequenas situações em que animais falam, pensam e agem de maneira próxima à dos humanos. O intuito provável é traçar um paralelo com as situações do nosso dia a dia, mas de forma mais sutil. Como algumas podem ter claro teor de denúncia social, o uso de irracionais confere certa leveza, servindo mesmo de alívio político ao escritor. Esopo (2012) foi o grande fabulista grego, ele mesmo, segundo algumas tradições, escravo liberto. Não à toa seus escritos tiveram a tônica que se lê em Cartledge (2002, p. 37–38):

A mensagem da maioria delas [fábulas de Esopo] é que os fracos por natureza ou cultura nem sempre precisam ser explorados pelos natural e culturalmente fortes. Usando esperteza e astúcia, os fracos conseguem pelo menos reduzir o seu sofrimento a um nível tolerável ou até, em circunstâncias favoráveis, virar a mesa contra os opressores. [...] As fábulas de Esopo são os mais conhecidos embora não únicos exemplares de literatura popular, em oposição à culta, aos quais se tem acesso, provenientes da Grécia Antiga.

Selecionaram-se algumas fábulas que falam sobre a fragilidade dos fracos, que nos mostram a visão pessimista dos gregos, versam sobre a capacidade corruptiva do poder (mostrando quão abusivos os poderosos podem ser) e principalmente o valor da *sophrosyne*. Todas as fábulas encerram com uma moral expressa no final, de forma que àqueles cuja mensagem implícita não se fez clara, a frase explicativa resolve a questão.

Um vislumbre da visão negativa dos homens, na figura de outro dos Sete Sábios, pode ser extraída da célebre situação a seguir exposta, ocorrida em momento bem pouco distante ao da consolidação da pólis:

[...] Em algum ponto da primeira metade do século VI a.C., Sólon, de Atenas, [...] partiu em uma das suas viagens e na Ásia Menor encontrou-se com o rei Cresos, da Lídia [...] Quando Cresos perguntou a Sólon quem ele considerava o mais feliz e abençoado de todo o gênero humano, Sólon deu-lhe uma resposta [...] que incluía o seguinte pensamento: ‘Naturalmente, é impossível para um ser humano ter todas as coisas boas juntas, assim como não existe lugar que seja auto suficiente e que supra todas as coisas boas. Mas quem possui a maioria delas de modo contínuo e depois termina a vida dignamente, esse homem, meu senhor, pode justamente conquistar o nome que buscais – pelo menos na minha opinião. Mas deve-se sempre atentar para o fim de tudo. Pois, para muitos, o deus mostrou um vislumbre de bem aventurança, para no final exterminá-los.’ Esta mensagem bastante sensata atesta um traço de pessimismo do pensamento grego, ao acentuar o caráter efêmero da natureza e das realizações humanas. (CARTLEDGE, 2002, p. 27)

Pode-se tomar a resposta de Sólon extensivamente às leis de seu povo? Talvez não, mas com certeza demonstra ao menos em parte o caráter de um grupo pouco dado a acreditar num céu de promessas. O lugar para onde iam não lhes reservava grandes prêmios. Tinham em suas vidas tudo o que esperavam da existência palpável, da vida presente, com suas conquistas e méritos com plantio e colheita neste plano, e não em um outro.

Esopo (2012) mostra essa visão negativa em sua fábula “O Bem e os Males”. Note-se que há apenas um Bem e vários Males no título. Ele por si só já sugere um juízo de valor no que diz respeito ao assunto. Eis o texto, que reforça tal visão:

O bem, vítima de sua fraqueza, foi expulso pelos males. Terminou indo parar no céu.  
 - Como – perguntou ele a Zeus – devo me comportar com os homens?  
 - Dirija-se a cada um deles em separado.  
 Eis por que os males, por permanecerem perto dos homens, os atormentam sem parar, enquanto o bem custa tanto a vir dos céus.

Serviram também suas fábulas para denunciar os abusos dos poderosos. Todas as fábulas a seguir listadas se prestam a mostrar como eles podem ser dignos de censura: “O Porco e os Carneiros” (Idem, p. 39), “O Lobo e a Velha” (Idem, p. 43 – 44), “O Inverno e a Primavera” (Idem, p. 55), “O Homem que Quebrou uma Estátua” (Idem, p. 68), “O Cavalo e o Parafrenero” (Idem, p. 70), “O Náufrago e o Mar” (Idem, p. 71). As seguintes serão citadas na íntegra:

O leão, o asno e a raposa tinham caçado juntos e feito uma boa provisão. O leão deu ordem para dividi-la e o asno assim o fez. Dividiu tudo em três partes iguais e pediu ao leão para escolher a sua. Furioso, o leão saltou em cima do asno e o devorou. Depois, pediu à raposa para fazer a divisão. Ela juntou tudo e deixou só alguns pedaços para si.

- Agora é a sua vez – disse para o leão.

Este lhe perguntou quem lhe ensinara dividir assim.

- O triste destino do asno – respondeu a raposa.

A infelicidade de uns é fonte de sabedoria para outros. (Idem, p. 75)

Aparentemente o Leão já era considerado o rei dos animais já desde essa época. Assume visível papel de poder nas fábulas, e não faz bom uso dele. A próxima segue o mesmo tom:

Um leão e um onagro caçavam, um usando sua força e outro sua rapidez. No fim da caça, o leão dividiu-a em três porções:

- A primeira – disse ele -, é minha de direito: sou o rei dos animais. A segunda é minha pela mesma razão. Quanto à terceira, será tua infelicidade se não deres o fora agora mesmo.

Mede tuas próprias forças para não entrares em confronto com quem é mais forte que tu. (Idem, p. 86)

A próxima fábula é a mais política das três. As anteriores trataram da divisão de bens imediatos, dispostos à divisão no exato momento da fábula. Esta vai além, pois trata de leis para reger a divisão. E trata principalmente de hipocrisia. Não é apenas o Leão que é injusto. Claramente se faz uma alusão ao poder corruptor do poder, seja quem for que faça uso dele:

Promovido a chefe de sua raça, um lobo instituiu que, dali em diante, cada um devia colocar num determinado lugar o produto de sua caça, que iria ser dividido igualmente por todos. Assim, a escassez de alimento não iria provocar mais nenhuma desavença entre eles. Nisso, um asno se aproximou e, balançando a crina, disse:

- Bela ideia, sobretudo porque vem de um lobo. Mas por que deixaste no teu covil a presa que caçaste ontem? Vamos, o que estás esperando para dividi-la com os outros?

E o lobo, sem saber o que dizer, aboliu a lei.

Assim acontece com alguns: suas leis parecem justas, mas eles próprios não as respeitam. (Idem, p. 77)

Apesar de toda a injustiça que costumava vir dos poderosos (ou ao menos na percepção de autores como Hesíodo e Esopo), os gregos desenvolveram a capacidade de resolver suas pendências através da argumentação. Isso em parte se deveu ao lugar que o homem tinha no imaginário dele próprio (CHAUÍ, 2008). A mais famosa das frases de Protágoras (CHAUÍ, 2008) apregoava ser o homem a medida de todas as coisas. Esse humanismo, inventado pelos gregos (Idem) e redescoberto dois mil anos depois pelos renascentistas, deu novamente ao ocidental a possibilidade de dispor de suas próprias questões

sem o engessamento constante de um poder divino repressor. Apesar de não ser um Estado (ou um conjunto de várias cidades-estado) laico pela importância dos deuses no cotidiano da época, conquistaram eles uma autonomia para resolução de conflitos sem precedentes. Aprendemos com Marilena Chauí (2008, p. 24) que:

Os gregos criaram a política (palavra que vem do grego *pólis* – a cidade), isto é, inventaram práticas pelas quais as decisões eram tomadas a partir de discussões e debates públicos, sendo votadas e revogadas também por voto em assembleia, estabeleceram instituições próprias do espaço público (tribunais, eleições), criaram a lei como expressão da vontade social e, sobretudo, separaram o poder civil-militar e a autoridade religiosa, assim como separaram a autoridade do chefe de família (autoridade privada e não política) e a autoridade das instituições de governo (autoridade pública e propriamente política). Em suma, foram responsáveis pela criação da instância da lei e da justiça como expressão da vida coletiva e não como imposição da vontade de um só ou de um grupo; e pela laicização do poder, desvinculando-o da autoridade mágico-sacerdotal.

Essa conquista acima citada foi resultado de um processo, uma conquista cujas origens não estão tão claras, mas cujos resultados foram visíveis:

O que implica o sistema da polis é primeiramente uma extraordinária preeminência política por excelência, a chave de toda autoridade no Estado, o meio de comando e de domínio sobre outrem. Esse poder da palavra – de que os gregos farão uma divindade: *Peithó*, a força de persuasão – lembra a eficácia das palavras e das fórmulas em certos rituais religiosos, ou o valor atribuído aos “ditos” do rei quando pronuncia soberanamente a *themis*; entretanto, trata-se na realidade de coisa bem diferente. A palavra não é mais o termo ritual, a fórmula justa, mas o debate contraditório, a discussão, a argumentação. Supõe um público ao qual ela se dirige como a um juiz que decide em última instância, de mãos erguidas, entre os dois partidos que lhe são apresentados; é essa escolha puramente humana que mede a força da persuasão respectiva dos dois discursos, assegurando a vitória de um dos oradores sobre seus adversários. (VERNANT, 1996, p. 34–35)

Reforça as palavras de Vernant (1996) o seguinte texto:

O julgamento resumia-se a um exercício de retórica e persuasão. Cabia ao litigante convencer a maior parte de jurados e para isso valia-se de todos os truques possíveis. O mais comum, e que passou a ser uma das grandes características do direito grego, foi o uso de logógrafos, escritores profissionais de discursos forenses. (WOLKMER, 2002, p. 82)

Retorna-se, agora, a um tema já relativamente gasto dentro da presente pesquisa: a *sophrosyne*. Esopo não foge à regra de seu tempo. Milita também a favor do grande valor desse povo intempestivo que se tentou mudar. O princípio norteado pela frase “nada em

demasia” se faz presente em várias de suas fábulas. Lê-se em “A Galinha dos Ovos de Ouro” (ESOPO, 2012, p. 106):

Um homem tinha uma galinha que punha ovos de ouro. Achando que por dentro dela era só ouro, matou-a, mas não encontrou nada de diferente das outras galinhas. Assim, em vez de descobrir o enorme tesouro que esperava, perdeu até o pequeno lucro que ela lhe dava.  
Cuidado com a ambição. Contenta-te com o que já tens.

A cobiça desmedida era duramente repreendida na cultura grega. Outra fábula fala de uma mulher, que tentando fazer com que a galinha desse mais ovos (estes normais, mas ainda assim...), entupiu-a com cevada de forma que não conseguisse pôr mais nem uma vez por dia (idem, p. 37). Outra ainda narra um pavão que, ao zombar da grua por conta da cor de sua plumagem, ouviu como resposta que enquanto ela voava alto no céu, o outro “caminha pela terra como a galinhada” (idem, p. 48). O rato da cidade, que comia carnes mas tinha de fugir quando visto, não era em nada invejado pelo rato do campo que se servia de figo, uva e castanhas, mas o tinha sem medo (idem, p. 49). Na mesma linha há as fábulas “A Gralha e as Pombas” (idem, p. 65) e “O Tordo” (idem, p. 82). A quantidade ostensiva de historietas com parecida moral é mais um claro indício da importância que tais assuntos tinham à época.

Esopo soube entender que a liberdade estava nos pequenos atos, no dia a dia. O conhecimento dessas pequenas histórias, se bem aplicado, poderia servir ao escravo, às mulheres que ficavam no claustro, e mesmo ao cidadão, que embora gozasse de liberdade política, tinha sua vida pessoal aniquilada pelos desejos da cidade.



## 5 CONCLUSÃO

Apesar de não haver uma homogeneidade no grupo de homens e mulheres chamados gregos antigos, muitas características os uniram. Falavam a mesma língua, adoravam os mesmos deuses, combateram juntos e uns contra os outros. Não eram um povo particularmente rico em recursos naturais, e talvez justamente por isso tenham tido a oportunidade de enriquecer o próprio espírito. Partiram de uma mitologia já bastante humanista, para se aprofundar ainda mais na representação humana, fosse nas artes plásticas ou escritas.

A primeira seção estudou a visão dos chamados tempos míticos. Hesíodo, com suas duas obras, e Homero, com suas também duas obras, trouxeram os nomes das divindades e dos heróis, suas atribuições, características e destino. Através de Hesíodo, foi aprendido como ocorreu a sucessão do trono celeste. Pai foi derrubado por filho duas vezes seguidas. Diferente da crença cristã, onde o Deus Supremo nunca teve seu reinado ameaçado de forma real, no imaginário grego o céu imitou a terra, e o poder era algo tão frágil quanto a vida. Zeus foi por muitos considerado um líder justo, mas mesmo ele não era unanimidade. Hesíodo clamou por ele quando se sentiu injustiçado por seu irmão na partilha de bens, mas embora demonstrasse por vezes fé, esta balançava.

Homero mostrou na “Ilíada” e na “Odisséia” um mundo com divindades volúveis e caprichosas. Os olímpianos tomaram partidos pelos lados grego ou troiano, mas nada os impedia de mudar de aliança se assim o quisessem. Eram deuses subornáveis. Tanto era assim que os gregos deram grande valor às oferendas e aos atos que, em seu entendimento, agradavam os seres divinos. Apesar disso, estes não eram donos do Destino. Ele pairava acima de todos. Os deuses eram apenas criaturas mais poderosas que os homens, e era esse poder que esses mesmos homens queriam ao seu lado, fosse para vencer uma batalha, fosse para qualquer outra resolução.

Os homens dessa época eram irascíveis e especialmente egoístas, pois não se importavam com o bem estar da comunidade se sua honra fosse de encontro a ele. Os líderes ameaçavam-se entre si quando se sentiam ultrajados, e todo o resultado de uma guerra poderia ser comprometido por um simples desgosto pessoal. Já se encontra, em Hesíodo, a voz que conclama ao auto comedimento, mas parece ela ainda fugidia, fraca em potência frente a uma cultura que caminhava no sentido oposto.

A segunda seção mostrou o esforço de uma nova geração em rejeitar o padrão antigo. Através do estudo das tragédias, foi visto como esse comportamento arcaico, imbuído de *lyssa* e *hybris* era, no entendimento dos formadores de opinião, fonte de perdas inumeráveis para o homem e para a sociedade. As peças eram assistidas pelo grosso da população, sendo de preço bastante acessível ou mesmo gratuitas no caso dos muito pobres. Seus patrocinadores davam claras determinações acerca da ideologia que pautava as obras, se não de forma direta, ao menos premiando as que seguissem o script desejado. As tragédias tinham, conforme foi explicado, claras mensagens subliminares, encaixadas de forma a inserir crenças e raciocínios em quem as assistisse.

Nas peças de Ésquilo e Sófocles estudadas, era nítido que as personagens, protagonistas ou não, que agissem com arrogância e destempero, eram punidas pelo destino de uma forma ou de outra. Apenas quem soubesse manter o espírito imbuído de *sophrosyne* receberia as glórias dos céus e dos seus. O novo grego deveria levar em consideração os interesses da comunidade acima dos seus próprios. Deveria saber ouvir. Nas tragédias, a voz a se ouvir era a voz do Coro, que representava o povo. Como a democracia era o bem político a ser mantido em Atenas (cidade onde essas tragédias eram originalmente encenadas), educar-se-ia o cidadão a respeitar as opiniões dos demais.

A terceira seção pincelou alguns aspectos chave para o entendimento mais geral do todo. Entendeu-se que a liberdade grega só foi possível porque era moderada. Liberdade absoluta geraria um caos que não permitiria sociedade alguma se manter, talvez sequer florescer. Os gregos tinham diversas liberdades tolhidas, mas mantinham algumas poucas suficientes para se encherem de orgulho frente às nações vizinhas, de forma a inspirar não só seu pensamento, mas também suas lanças e espadas.

Os escravos foram necessários, em se considerando a realidade grega, pois sustentavam toda uma estrutura que permitira os avanços conquistados. Se hoje a escravidão é vista com escândalo e reprovação, a época estudada não tinha grandes preocupações acerca dessas questões, e soube lidar com elas de maneira bastante tranquila. Às mulheres também não eram oferecidas grandes cessões, gozando claro de mais liberdade e respeito que os escravos, mas jamais sendo igualadas aos homens. O surpreendente é que sua situação não evoluiu junto com o pensamento grego. A sociedade que se dizia democrática dava menos possibilidades às suas mulheres que aquela feita de homens mais rústicos e menos ilustrados.

As fábulas de Esopo trouxeram o ponto de equilíbrio ao cenário estudado. Cultuavam, aqui ou ali, a *sophrosyne* através do princípio oracular “nada em excesso”, mas não deixavam de denunciar os poderosos e seus abusos. Entendia o autor que o auto controle

tinha sim seus claros benefícios, mas não de forma a amansar o povo, e apenas como instrumento para poupar suas energias para o que realmente interessava: fortalecer-se de maneira sábia e produtora.

Não houve a pretensão de esgotar os exemplos de insurgência da Grécia Antiga, nem ao menos de se ter escolhido os mais importantes. A pesquisa foi feita com os materiais que se pôde encontrar ou que chegaram à mão pela boa fortuna.

Vale pontuar que a intenção inicial era abordar a insurgência também no aspecto filosófico dos antigos gregos. Tendo-se, entretanto, encontrado tão abundante material nas manifestações culturais (mitologia, literatura e teatro), optou-se pelo foco nesta abordagem. Isso fez com que o trabalho se aproximasse bastante da Sociologia do Direito, o que ocasionou a inevitável fuga da proposta filosófica inicial. O resultado, no entanto, foi bastante recompensador. Manter-se fiel à proposta primeira teria sido de uma falta de humildade e teimosia inaceitáveis, tendo em vista o alcance e limitação que um trabalho de graduação pressupõe.

Partiu-se de alguns pressupostos no início da pesquisa, os quais foram em geral derrubados. O próprio termo “mecanismos de controle” do título veio posteriormente, pois se imaginava um povo muito mais livre em seu viver e pensar do que se encontrou de fato. Eram os gregos antigos povo muito mais complexo do que no início das leituras se podia pressupor, mesmo aquele dos tempos mais remotos, chamado arcaico.

Neste momento em que o trabalho se encerra, talvez o que tenha ficado de mais válido, de mais relevante seja perceber como, independente dos meios e motivações, um povo pôde se transformar com o tempo e esforço. Aqueles que outrora haviam sido um bando de piratas orgulhosos, mantiveram o orgulho com os séculos, mas souberam abrir mão daquilo que os enfraquecia enquanto comunidade. Se as assembleias do período arcaico viam apenas a presença dos nobres, pôde o tempo dar ao grego abertura a um diálogo com um grupo bastante maior de homens que se viam como iguais.

Nessa nova sociedade, tudo passou a ser discutido, votado e eleito. A insurgência de um Aquiles ou um Ajax, dispostos a fazer justiça com as próprias mãos, teve sua legitimidade enfraquecida na Grécia Clássica (a posterior) pelos novos valores. Escravos e mulheres ainda eram titulares legítimos de uma tal revolta (tanto que Aristófanes usou dessa ideia na comédia estudada), caso se comparasse a sua situação com a dos homens. Estes, no entanto, entre eles, evoluíram, e muito, na forma de resolução de seus conflitos. Se a um povo, considerado

primitivo por várias razões, isso foi possível, não se pode deixar de acreditar em mudanças para aqui e agora, se uma igual vontade de transformação se fizesse presente.

## REFERÊNCIAS

ALVES, Marcelo. **Antígona e o Direito**. Curitiba: Juruá, 2008.

ARISTÓFANES. **Lisístrata**. Tradução de Millôr Fernandes. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2011.

BORNHEIM, Gerd A. **Os Filósofos Pré-Socráticos**. São Paulo: Cultrix, 1985.

BUARQUE DE HOLANDA, Francisco; BOAL, Augusto. Mulheres de Atenas. In: BUARQUE DE HOLANDA, Francisco. **Meus Caros Amigos**. Rio de Janeiro: Philips, 1989. 1 CD. Faixa 2.

CARTLEDGE, Paul (Org.). **História Ilustrada da Grécia Antiga**. Tradução de Laura Alves e Aurélio Rebello. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

CHAUÍ, Marilena. **Introdução à História da Filosofia**: dos pré-socráticos a Aristóteles, volume 1. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

COULANGES, Fustel de. **A Cidade Antiga**. Tradução de Fernando de Aguiar. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ESOPO. **Fábulas**. Tradução de Antônio Carlos Vianna. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2012.

ÉSQUILO. **Os Sete Contra Tebas**. Tradução de Donaldo Schuler. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2011.

\_\_\_\_\_; SÓFOCLES. **Três Tragédias Gregas**. Tradução e estudo de Guilherme de Almeida e Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2007.

FINLEY, Moses Isaac. **The World of Odysseus**. Londres: The Folio Society, 2002.

GRIMAL, Pierre. **Os Erros da Liberdade**. Tradução de Tânia Pellegrini. Campinas, SP: Papyrus, 1990.

HAMILTON, Edith. **O Eco Grego**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Landy, 2001.

HAUSER, Arnold. **História Social da Literatura e da Arte**. São Paulo: Mestre Jou, vol. 1, 1972

HESÍODO. **Os Trabalhos e os Dias**. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer. 4 ed. São Paulo: Iluminuras, 2002.

\_\_\_\_\_. **Teogonia** : a origem dos deuses. Tradução de Jaa Torrano. 6 ed. São Paulo: Iluminuras, 2006.

HOMERO. **A Ilíada**. Tradução de Fernando C. de Araújo Gomes. Rio de Janeiro: Ediouro; São Paulo: Publifolha, 1998.

\_\_\_\_\_. **Odisséia**. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 2006.

HUIZINGA, Johan. **Homo Ludens**. Tradução de João Paulo Monteiro. 5 ed. São Paulo: Perspectiva, 2001.

JAEGER, Werner. **Paidéia**: a formação do homem grego. Tradução de Artur M. Parreira. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LEPARGNEUR, Hubert. **Destino e Identidade**. Campinas, SP: Papirus, 1989.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Sobre Literatura e Arte**. Tradução de Olinto Beckerman. São Paulo: Global, 1979.

MELLO E SOUZA, Claudio. **Helena de Tróia**: (o papel da mulher na Grécia de Homero). Rio de Janeiro: Lacerda, 2001.

MINOGUE, Kenneth. **Política**: uma brevíssima introdução. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

NUSSBAUM, Martha C. **A Fragilidade da Bondade**: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega. Tradução de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

PEREIRA, Aloysio Ferraz. **História da Filosofia do Direito**: das origens a Aristóteles. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1980.

SCHULER, Donald. **Origens do Discurso Democrático**. 2 ed. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2007.

SNELL, Bruno. **A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu**. Tradução de Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2005.

SÓFOCLES. **Édipo em Colono**. Tradução de Donaldo Schuler. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2010.

\_\_\_\_\_. **Édipo Rei**. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2012.

\_\_\_\_\_. **Édipo Rei & Antígona**. Tradução de Jean Melville. São Paulo: Martin Claret, 2002.

TARNAS, Richard. **A Epopéia do Pensamento Ocidental**. Tradução de Beatriz Sidou. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e Pensamento Entre os Gregos**. Tradução de Haiganuch Sarian. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

\_\_\_\_\_. **O Universo, os Deuses, os Homens**. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_; VIDAL-NAQUET, Pierre. **Mito e Tragédia na Grécia Antiga**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

WOLKMER, Antonio Carlos (Org.). **Fundamentos de História do Direito**. 2 ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2002.